

ব্রহ্মজিজ্ঞাসা

অর্থাৎ

ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও স্বরূপ বিবরণ দার্শনিক আলোচনা ।



“সত্যং শিবমুন্দররূপভাতি হৃদি মন্দিরে,
নিবধি নিবধি অমূল্যমমোহা দুবিব রূপ সাগরে ।”
—ব্রহ্মসূত্র।

‘জ্জান্ অন্ অন্,’ “জ্জান্ অন্ অন্ দি মিউ লাইট”
প্রকৃতি পুস্তক-প্রণেতা
শ্রীসীতানাথ দত্ত
প্রণীত ।

কলিকাতা ।

১৩ নং কর্ণওয়ালিস্ স্ট্রীট, ব্রাহ্ম মিসন্ প্রেসে
শ্রীকান্তিকান্ত দত্ত দ্বারা মুদ্রিত ও
প্রকাশিত ।

১৮৮৯

সূচীপত্র +

	পৃষ্ঠা
মুখবন্ধ	১০
প্রথম অধ্যায়—আত্মানাত্ম-বিবেক ...	১
প্রথম পবিচ্ছেদ—আত্মজ্ঞান ও বিষয়জ্ঞান ...	১
দ্বিতীয় পবিচ্ছেদ—জড় ও আত্মা	১৭
প্রথমোধ্যায়ে পবিশিষ্ট	১০
দ্বিতীয় অধ্যায়—নিত্যানিত্য-বিবেক ...	৭৫
প্রথম পবিচ্ছেদ—অণুভববাদ ও মায়াবাদ .	৭৫
দ্বিতীয় পবিচ্ছেদ—জ্ঞানেব দ্বৈতাদ্বৈতভাব .	৮৪
তৃতীয় পবিচ্ছেদ—জ্ঞান ও ইচ্ছা . ..	৯১
চতুর্থ পবিচ্ছেদ—কাল ও ঘটনা	৯৫
পঞ্চম পবিচ্ছেদ—জ্ঞান ও কাণ্ড .	১০৩
তৃতীয় অধ্যায়—দ্বৈতাদ্বৈত-বিবেক ..	১২২
চতুর্থ অধ্যায়—পূর্ণাপূর্ণ-বিবেক ...	১৩৯

মুখবন্ধ ।

ব্রহ্মবিদ্যা-বিষয়ক একশানি পূর্ণাঙ্গ গ্রন্থ, বাহাতে ধর্ম সম্বন্ধীয় অন্ততঃ প্রধান প্রধান বিষয়েব দার্শনিক ব্যাখ্যা থাকিবে, যাহা পাঠ করিলে ব্রহ্মজ্ঞান সিঁপাশু পাঠক অনেক পৰিমাণে তৃপ্তি লাভ করিবেন, সন্দেহ-স্পীড়িত পাঠক বিশ্বাসেব সুদৃঢ় ভিত্তি দেখিয়া আশ্বস্ত হইবেন, বিশেষতঃ যাহা চক্রেতে ব্রহ্ম-সাধক ব্রহ্মস্বরূপ সাধনে বিশেষ সাহায্য পাইবেন,—একপ এক-শানি পুস্তকেব অভাব অনেক দিন চক্রেতে অনুভব করিতেছি, এবং অনেকব নিরুত স্তনিয়াছি যে তাঁহারাও একপ পুস্তকেব অভাব বোধ করিতেছেন। একপ পুস্তক কেব প্রকাশিত হইবে, কালোব তাৎ দিয়া প্রকাশিত হইবে, কিছুই জানি না। বর্তমান পুস্তক প্রচাবে সেট অভাব দূর চক্রেতেছে না, ইহা স্পষ্টই বুঝিতেছি। এট পুস্তকেব আলোচ্য বিষয় সঙ্গীর্ণ সীমায় আবদ্ধ, ইহাব আলোচ্য বিষয় কেবল ঈশ্বরের অস্তিত্ব ও স্বরূপ, এবং এট পুস্তকেব ক্ষুদ্রতা বশতঃ এট বিষয়ের আলোচনাও বাহ্যাস্বরূপ বিস্তৃত হয় নাট। পূর্বা পূর্ণ ব্রহ্মবিদ্যা-বিষয়ক পুস্তক যেমন আংশিক ভাবে পূরোক্ত মহৎ উদ্দেশ্য সাধনেব সহায়তা করিতেছে, এট পুস্তকও আংশিক ভাবেই সেট উদ্দেশ্য সাধনেব সহায়তা করিবে, ইহা বাস্তবিক এট পুস্তক সম্বন্ধে আব আদর কিছু আশা করিতে পারি না। ইহাই এট পুস্তক প্রচাবেব সাধারণ উদ্দেশ্য। কিন্তু এই পুস্তক প্রচাবেব ২১ টি বিশেষ উদ্দেশ্য আছে, তাহা এই—

১। পূর্ব পূর্ব পুস্তকে আত্মপ্রত্যয় বা 'সহজ জ্ঞানের' পরিচয়, সম্ভাব্যকর ব্যাখ্যা দেওতে পাওয়া যায় না, অথচ ইহার উপবই প্রায় সমগ্র ধর্মবিজ্ঞান প্রতিষ্ঠিত করিতে চেষ্টা করা হইয়াছে। কোন কোন পুস্তকে আত্মপ্রত্যয়ের 'সার্কিভোয়-কতা' 'অবশ্য-বিশ্বসনীয়তা' প্রভৃতি কতিপয় লক্ষণ উল্লিখিত হইয়াছে, কিন্তু এই সমুদায় লক্ষণের তুর্গতকর ব্যাখ্যা দেওয়া হয় নাই। তুর্গতকর ব্যাখ্যার অভাবে এই সমুদায় লক্ষণোন্মেষে ব্রহ্মজ্ঞান লাভের প্রায় কোন সাহায্যই হয় না। এই বিষয়ে ইতিপূর্বে একটি ধর্মতত্ত্বালোচনী সভায় এই পুস্তক-লেখকের পঠিত একটি বক্তৃতায় বাহা বলা হইয়াছিল তাহাব কিয়দংশ এখানে উদ্ধৃত হইল,—“বিশেষভাবে কোন কোন ধর্মবিজ্ঞান-লেখক (যথা পার্কার, কুমানী কব্, রজনারায়ণ বাবু প্রভৃতি) এবং সাধারণ ভাবে সকলেই বলিয়াছেন, ঈশ্বরের অনন্ত স্বরূপে বিশ্বাস স্বাভাবিক বিশ্বাস, আত্মপ্রত্যয়-গিদ্ধ বিশ্বাস। কিন্তু যখন দেখিতেছি স্বাভাবিক বিশ্বাসও সন্দেহাচ্ছন্ন হয়, তখন ইহার স্বাভাবিকত্ব কি কান্ধে আসিল? ইহার স্বাভাবিকত্ব দেখানই যথেষ্ট নহে। যখন দেখিতেছি আত্মপ্রত্যয়ও প্রত্যয় চ্যুত হয়, আত্ম-প্রত্যয়েও সময়ে সময়ে সন্দেহ হয়, তখন আত্মপ্রত্যয়ের মোহাই দিয়া নিশ্চিত থাকা যথেষ্ট নহে। আত্মপ্রত্যয়গিদ্ধ সমস্ত বিশ্বাস কর। কিন্তু মনে ববি যে এই সকল বে আত্ম-প্রত্যয়-গিদ্ধ, ইহা বলিলেই ব্রহ্মবিদ্যাব উদ্দেশ্য গিদ্ধ হইল না। ইহা দেখান আবশ্যক যে এই সকল সত্য অস্বীকার করিতে গেলে আমাদিগকে স্ববিরোধিতা (self-contradiction) দোষে দোষী হইতে হয়, অথবা দেখাইতে হইবে যে, এই

সকল সত্য জ্ঞানের ভিত্তিরূপে অবস্থিত, ইহাদিগকে অতিক্রম করিয়া কোন জ্ঞানই সম্ভব নহে। একুণ অকাট্য প্রমাণ দ্বারা এই সকল সত্যের অনতিক্রমণীয়তা না দেখাইয়া ইহাদিগকে আত্মপ্রত্যয়ই বল, আর সহজ জ্ঞান-লব্ধ স্বাভাবিক সত্যই বল, কিছুতেই সন্দেহ-পীড়িত, জ্ঞানপিপাসু আত্মা তৃপ্তি লাভ করিতে পারিবে না।” এই পুস্তকে ধর্ম-বিশ্বাসের মূলীভূত মূলতত্ত্ব সমূহের মৌলিকতা ও অনতিক্রমণীয়তা একটু বিশদরূপে ব্যাখ্যা করিতে চেষ্টা করা হইয়াছে।

২। কতিপয় বৎসর হইতেই এই পুস্তক-লেখকের এই ধারণা জন্মিযাছে, আর যতই ধর্ম-চিন্তা ও তত্ত্ববিদ্যার আলোচনা করা বাটতেছে ততই এই ধারণা দৃঢ়তর হইতেছে যে, প্রচলিত প্রকৃতিবাদ (Natural-Realism or Natural-Dualism), যাহা জড়কে আত্মা-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র বস্তু বলিয়া মনে করে, এই প্রকৃতিবাদেব উপর প্রকৃত ব্রহ্মবিদ্যা প্রতিষ্ঠিত হইতে পারে না; এট প্রকৃতিবাদ মূলে ব্রহ্মবিদ্যার দারুণ বিরোধী। এই ধারণার কারণ সংক্ষেপে বলিতেছি। প্রথমতঃ, জড়কে আত্মা হইতে স্বতন্ত্র বলিয়া মানিলে জড়-জগৎকে ঈশ্বরানুপ্রিত বলিয়া প্রমাণ করা একবাবেই অসম্ভব। আত্মা হইতে পৃথক্ ভাবে থাকাই বাহ্যিক প্রকৃতি, বাহ্যিক প্রকৃতিতে আত্মা-সাপেক্ষতা কিছুই নাই, তাহা আবার কিরূপে পরমাত্মার আশ্রিত হইবে? ‘জড় আত্মা-নিরপেক্ষ’ ও ‘জড় পরমাত্মার আশ্রিত’ এই দুই বাক্য বাস্তবিক পরস্পরের বিপরীত। দ্বিতীয়তঃ, যাহা ঈশ্বরের আশ্রিত নয়, তাহা যে এককালে ঈশ্বর কর্তৃক সৃষ্ট হইয়াছিল, তাহারও কোন প্রমাণ নাই। জড় যে নিত্য নহে, ইহা যে কোন দিন

উৎপন্ন হইবাছে, তাহাব কোন প্রমাণই নাই ; সুতরাং জড় ঈশ্বর হইতে স্বতন্ত্র, স্বাধীন, ইহা স্বীকার কবিলে ইহাও স্বীকার করিতে হইবে যে জড় সম্ভবতঃ নিত্য। এহলে কেহ কেহ ‘সহজ জ্ঞানেব’ সাহায্য এই তর্কজাল হইতে মুক্ত হইয়া সরল-ভাবে বিশ্বাস কবিতে চান যে জড় ঈশ্বর হইতে স্বতন্ত্র অথচ ঈশ্বরপ্রীত ও ঈশ্বর-সৃষ্ট। কিন্তু পবম্পব বিবোধী বাক্যে বিশ্বাস করা, আব একটা বস্তুব উৎপত্তিব প্রমাণ না পাইয়াই উহার উৎপাদন-কর্ত্তা কল্পনা কবা কখনও ‘সহজজ্ঞান’ হইতে পারে না, ইহা নিরবচ্ছিন্ন অজ্ঞানতা মাত্র। তৃতীয়তঃ, দেশ কালকে যদি জ্ঞান-নিরপেক্ষ বলিবা স্বীকার কবা যায়, ভিন্ন ভিন্ন দেশ কাল যদি জ্ঞানেব সংযোগকাবিত্বী শক্তিতে সংবদ্ধ বলিবা স্বীকার না করা যায়, তবে ঈশ্ববেব একত্বেব কোন উজ্জল প্রমাণ থাকে না। প্রাকৃতিক নিয়ম শৃঙ্খলাব একতা ও সমুদায় প্রাকৃতিক শক্তিব সমন্বয় বহু দেবতাব ঐকমত্যেব ফল হইতে পারে। আব যদি এই সমুদায়েব দ্বাবা আমাদেব জ্ঞাত জগতেব অধিপতিব একত্ব সপ্রমাণও হয়, তথাপি অনন্ত দেশ কাণে এমন অসংখ্য জগতেব অস্তিত্বেব সম্ভাবনা থাকে যে সকল জগতেব অধিপতিবা এই জগতেব অধিপতি হইতে স্বতন্ত্র। সুতবাং দেখা যায় যে জড়, দেশ, কাল এই সমুদায়েব আত্মা-নিবপেক্ষ স্বতন্ত্র অস্তিত্ব মানিতে গেলে এমন একজন ঈশ্বর মানিতে হয় যিনি জগতেব একমাত্র আদিকাবণ নহেন (জড় অস্তিত্ব আদিকাবণ), এবং যিনি ছাড়া আরো ঈশ্বর থাকিত্তে পাবেন। একগ ঈশ্ববেকে প্রকৃত পক্ষে ঈশ্বর বলা বাইতে পারে না, একজন দেবতা মাত্র বলা বাইতে পারে।

চতুর্থতঃ, দেখা গিয়াছে যে জড়কে ঈশ্বর-নিরপেক্ষ একটা স্বাধীন স্বতন্ত্র বস্তু বলিয়া বিশ্বাস করিলে ইহা উচ্চতর অধ্যাত্ম সাধনের, গভীর যোগ সাধনের, একটা ভরানক বিষয় হইয়া থাকে। ঈশ্বরকে জগতে অব্যবহৃত করিতে গিয়া আগেই জড়ের সম্মুখে পড়িতে হয়, জড় যবনিকাক্রমে ঈশ্বরকে ঢাকিয়া রাখে। কেহ কেহ ঈশ্বরকে জড় জগতের ‘অন্তরালে’ খুঁজিতে উপদেশ দেন, কিন্তু তাঁহাকে ‘অন্তরালে’ খুঁজিয়া প্রাণ তৃপ্ত হয় না, বাচিরেও দেখিতে ইচ্ছা হয়। উচ্চতর সাধকগণের জীবনে দেখিতে পাওয়া যায়, তাঁহাদের মধ্যে কেহ কেহ জড়ের দ্বারা ব্যতিব্যস্ত হইয়া অবশেষে জড়-জগৎকে অবজ্ঞার সহিত পরি-ভাগ পূর্বক একবারে অন্তরে ডুবিয়া যান, অপর কেহ কেহ ক্রমশঃ সাধন বলে জড়ের স্বতন্ত্রতাকপ ভ্রম হইতে মুক্ত হইয়া অন্তর বাহির ব্রহ্মময় দেখিতে পান। এই সকল কারণে এই পুস্তক-লেখকের দৃঢ় সংস্কার জন্মিয়াছে যে অধ্যাত্মবাদ (Absolute Idealism), বাহ্য জড়ের অস্তিত্ব স্বীকার করে অথচ জড়কে আত্মার আশ্রিত বলিয়া বিশ্বাস করে, ইহাই ব্রহ্মবিদ্যার প্রকৃত ভিত্তি। চারি বৎসর পূর্বে এই পুস্তক-লেখকেব প্রণীত “রুট্‌স্ অব্ ফেথ্” নামক ক্ষুদ্র পুস্তকে অধ্যাত্ম-বাদেব একটা সংক্ষিপ্ত ব্যাখ্যা দেওয়া হয়; এই পুস্তকে এই মত কিছু বিস্তৃতভাবে ব্যাখ্যা করা হইয়াছে এবং ইহার সাহায্যে ঈশ্বরের আধারত্ব ও একত্ব বুঝাইতে চেষ্টা করা হইয়াছে।

৩। প্রচলিত প্রকৃতিবাদের দ্বারা প্রচলিত বৈতন্যবাদ, বাহ্য জীবাত্মাকে পরমাত্মা হইতে স্বতন্ত্র, পৃথক বলিয়া বিশ্বাস করে, ইহাও প্রকৃত ব্রহ্মবাদের এবং গভীর ধর্মসাধনের বিরোধী।

‘আমবা ঈশ্বর হইতে পৃথক্, স্বতন্ত্র,’ আর ‘ঈশ্বর আমাদের প্রাণেব প্রাণ, জীবনাধার’ এই দুই বাক্য পরস্পরের বিপরীত, অথচ ঈশ্বর আমাদের প্রাণের প্রাণরূপে আমাদের মধ্যে বর্তমান না থাকিলে তাঁহার উপাসনা, ধ্যান ধারণা, তাঁহার সহিত গভীর আধ্যাত্ম যোগ কিছুই সম্ভব নহে। এই পুস্তকের “দ্বৈতাদ্বৈত-বিবেক” নামক তৃতীয়াধ্যায়ে জীব ও ব্রহ্মের অচ্ছেদ্য যোগ অথচ অনতিক্রমণীয় প্রভেদ দেখাইয়া প্রচলিত দ্বৈতবাদ ও অদ্বৈতবাদের একদেশদর্শিতা দেখান হইয়াছে, এবং সত্য ধর্ম্মে যে দ্বৈততাব ও অদ্বৈততাব উভয়ই থাকা আবশ্যক, তাহা দেখাইতে চেষ্টা করা হইয়াছে।

৪। অনুভববাদ (Sensationalism) ও মার্যাবাদ (Subjective Idealism)-খণ্ডন, ঈশ্বরের সর্বস্বতা ও নিত্যত্ব প্রভৃতি স্বরূপের অপেক্ষাকৃত বিস্তৃত ব্যাখ্যা, জগতের আপাত-অনঙ্গলকর ঘটনা সমূহেব আলোচনা প্রভৃতি আরো কোন কোন বিষয়ে প্রচলিত পুস্তক সমূহের সহিত এই পুস্তকেব বিশেষত্ব লক্ষিত হইবে।

এই পুস্তক অপর কোন পুস্তক বা পুস্তকংশ অবলম্বনে লিখিত নহে এবং এই পুস্তক-লেখককে কোন বিশেষ দার্শনিকের শিষ্যও বলা যাইতে পাবে না; তবে বলা আবশ্যক যে বর্তমান দার্শনিক সম্প্রদায় সমূহের মধ্যে বৃটেনির গ্রীণ ও কেরার্ড-গ্রামুথ নিও-ক্যান্টিয়ান (Neo-Kantian) বা ক্যান্টিও-হিগেলিয়ান (Kantio-Hegelian) সম্প্রদায়েব সহিত এই পুস্তক-লেখকের সর্বাপেক্ষা অধিক সহানুভূতি, এবং তত্ত্ববিদ্যা শিক্ষার জন্য এই সম্প্রদায়ের নেতাদিগের নিকট এই পুস্তক-লেখক সর্বাপেক্ষা অধিক ঋণী। এই পুস্তক লিখিতে লিখিতে যে

বে অংশের সহিত এই সম্প্রদায়েব লেখকদিগের ব্যাখ্যাব অল্পা-
বিক সাদৃশ্য অরূপ হইল, সেই সেই অংশের নিম্নে তাঁহাদেব
পুস্তকেব নাম ও সাদৃশ্য ব্যাখ্যা সম্বলিত অধ্যায় পবিচ্ছেদাদি
উল্লিখিত হইয়াছে। এইরূপে অত্রান্ত কতিপয় গ্রন্থকারের
পুস্তকও উল্লিখিত হইয়াছে। যে যে পাঠক এই পুস্তক ব্যাখ্যাত
সত্য সমূহ আবো গভীরভাবে আলোচনা কবিত্তে চান, তাঁহারা
এই সকল পুস্তক পাঠ কবিলে বিশেষ সাহায্য প্রাপ্ত হইবেন।

বোধ হয় দার্শনিক অধ্যাত্মসাদের উপব প্রতিষ্ঠিত ব্রহ্মবিদ্যা-
বিষয়ক পুস্তক বঙ্গ ভাষায় এই প্রথম প্রচাবিত হইল। প্রথম
পুস্তক বলিয়াই ইহা অনেকাংশে অসম্পূর্ণ হওয়া সম্ভব। এই শ্রেণীর
পুস্তক যে ভবিষ্যতে আবো প্রচাবিত হইবে, এবং সেই সকল
পুস্তকেব ব্যাখ্যা যে এই পুস্তকেব ব্যাখ্যা অপেক্ষা অনেকাংশে
উৎকৃষ্টতব হইবে, সে বিষয়ে এই পুস্তক-লেখকের কিছুমাত্র
সন্দেহ নাই। একে বঙ্গভাষায় দার্শনিক বা বৈজ্ঞানিক পুস্তক
লেখা নিতান্ত কঠিন, তাহাতে আবার ভাষা বিষয়ে এই পুস্তক-
লেখকের অতি অল্পাধিকাব, এই সকল কারণে এই পুস্তকেব
কোন কোন স্থলে ভ্রান্ত ভাবাব দোষে ভাব অস্পষ্ট হইয়াছে।
সাধ্যানুসাবে পবিষ্কার সহজ ভাষায় লিখিত্তে চেষ্টা করা হইয়াছে ;
কতদূর কৃতকার্য্য হইয়াছি বলিতে পারি না। একটা কথা বলিলে
এই পুস্তকের কতকগুলি ভাষা-দোষ ও স্থানে স্থানে চিন্তা-
বিশ্রাসের দোষের একটা প্রধান কারণ পাঠক বুঝিতে পারিবেন।
এই পুস্তকে সন্নিবিষ্ট চিন্তাগুলি অনেক দিন হইতে লেখকের মনে
আছে বটে, কিন্তু এই পুস্তকের অধিকাংশই অতি অল্প
সময়ের মধ্যে এবং বিষয় কার্য্যের গোলযোগেব মধ্যে লিখিত

হইয়াছে । লেখকের জীবনে ইহা অপেক্ষা অধিকতর সময়ও অল্পকূলতর অবস্থা লাভের আশা নাই । পাঠক ভাষার দিকে তাদৃশ দৃষ্টি না করিয়া ব্যাখ্যাত সত্য সমূহের দিকে বিশেষ মনোযোগ দিলে বাধিত হইব ।

এই পুস্তকে ব্যাখ্যাত কতিপয় সত্যের সংক্ষিপ্ত ব্যাখ্যা সম্বলিত কয়েকটি প্রবন্ধ ইতিপূর্বে “তরুকৌমুদী” পত্রিকায় বাহির হইয়াছিল । সেই সকল প্রবন্ধেব অতি অগাংশই এই পুস্তকে গৃহীত হইয়াছে ; মধ্যে মধ্যে বে সকল অংশ গৃহীত হইয়াছে, তাহাও নানা প্রকায়ে পরিবর্তিত হইয়াছে । এই পুস্তকেব অধিকাংশই নূতন নিখিত । এই পুস্তক যখন লেখা হইতেছিল, তখন ইহার প্রথমাধ্যায়ের কিয়দংশ উক্ত পত্রিকায় প্রবন্ধাকারে প্রকাশিত হইয়াছিল, সেই অংশ প্রায় অবিকল পুনর্মুদ্রিত হইয়াছে ।

এই পুস্তকে ধর্মসাধন বিষয়ে সাক্ষাৎ ভাবে প্রায় কিছুই বলা হয় নাই ; কিন্তু ধর্মসাধনেব সহায়তা করা এই পুস্তকেব একটি বিশেষ উদ্দেশ্য । এই পুস্তকে ব্যাখ্যাত সত্য সমূহ লেখকের ধর্ম-জীবনের বিশেষ সহায়তা করিয়াছে । এই সকল সত্য তাহার সমক্ষে একটি নূতন সাধনেব বাস্তব খুলিয়া দিয়াছে এবং তাহার প্রাণে অনেক আশা ও বলের সঞ্চার করিয়াছে । বে বে স্থলে এই সকল সত্য ব্যাখ্যা করিবার কিছু বিশেষ সুযোগ প্রাপ্ত হওয়া গিয়াছে, সেই সেই স্থলে অল্প কাহারো কাহারো জীবনেও অনেক পরিমাণে অল্পরূপ উপকার দর্শিতে দেখা গিয়াছে । ঈশ্বর-কৃপায় এই পুস্তক পাঠে ‘যদি একটি আত্মারও বিশ্বাস দৃঢ়ীভূত হয়, ঈশ্বরকে নিকটতর বলিয়া বোধ হয়, তবে আপনাকে কৃতার্থ বোধ করিব ।

কলিকাতা

২৬এ পৌষ, ১৮১০ শক । }

ব্রহ্মজিজ্ঞাসা ।

প্রথম অধ্যায়—আত্মানাত্ম-বিবেক ।

প্রথম পবিচ্ছেদ—আত্মজ্ঞান ও বিষয়জ্ঞান ।

আলোচনাব প্রারম্ভেই পাঠকের সঙ্গে নিভৃতস্থানে বাইবা আত্মধ্যানে নিযুক্ত হইতে চাই। পাঠক যত দূর পাবেন, মনকে বাহ্য বিষয় হইতে আকর্ষণ করিয়া অন্তরে লটয়া যান্, যত দূর পাবেন, ঠাল্লয়ক্রিয়া বন্ধ করিয়া দিন্, দর্শন, শ্রবণ, স্পর্শন হইতে বিরত হউন। বাহ্য বিষয়ের সমুদয় চিন্তাও দূর হউক, মন স্থির গম্ভীর হউক। অল্প সমুদায় বিষয় মন হইতে দূর হইলেও বোধ হয় একটি দূর হইবে না, সেটি অন্ধকার। বাহ্য হউক, তাহাতে বিশেষ ক্ষতি নাই। এখন এই নিশ্চয়, নীরব, অন্ধকারপূর্ণ স্থানে, এই স্থির গম্ভীর অবস্থায়, আত্মাকে উপলব্ধি করিতে চেষ্টা করুন। বাহ্য বিষয়ে মগ্ন হইয়া বাহ্যকে প্রায় ভুলিয়া যান, তাহাকে এখন বিশেষ ভাবে মর্শন করুন। অন্তর্দৃষ্টি দ্বারা দেখুন, বাহ্যের সমুদায় জ্যোতিঃ নির্দোষিত হইয়াছে বটে, কিন্তু আত্মজ্যোতিঃ

নির্দীপিত হয় নাই। আত্মা নিজের আলোকে নিজে প্রকাশিত
 রহিয়াছে, আর অন্ধকারকেও প্রকাশ করিতেছে। আত্মা
 নিজেকে জ্ঞাতা বা বিষয়রূপে জানিতেছে, আর অন্ধকারকে
 বিষয়রূপে জানিতেছে, আত্মা জ্ঞানরূপে প্রকাশ পাইতেছে।
 আত্মাব এই যে জ্ঞানস্বরূপ, এই স্বরূপের উপর বিশেষ ভাবে
 মনোনিবেশ করুন। আত্মাব আরও স্বরূপ আছে, কিন্তু অন্তঃস্থ
 স্বরূপ এই জ্ঞানকে আশ্রয় করিয়া কার্য্য করে, এই জ্ঞানের
 আলোকেই প্রকাশিত হয়। জ্ঞানই আত্মাব প্রাণ, আত্মা
 জ্ঞানকণী, আত্মা জ্ঞানবস্তু। অতঃপব আমবা অনেকস্থলেই
 ‘জ্ঞান’ বা ‘জ্ঞানবস্তু’ এই নামে আত্মাব উল্লেখ করিব। এখন
 পাঠক দেখুন যে, এই যে আত্মাব মূলস্বরূপ জ্ঞান, ইহার ভিতরে
 আবার একটু মূল ও শাখার প্রভেদ আছে, একটু আশ্রয়
 আশ্রয়ের প্রভেদ আছে। এই যে আত্মজ্ঞান ইহাই মূল জ্ঞান,
 অন্ধকার-জ্ঞান ইহাব আশ্রিত। নিজেকে না জানিয়া আত্মা
 অন্ধকারকে জানিতে পাবে না। একপ বলিতেছি না যে আত্মা
 অগ্রে নিজেকে জানে, আব তার পববর্তী বৃহর্ষে অন্ধকারকে
 জানে। আত্মা নিজেকে আব অন্ধকারকে একই কালে, একই
 অর্থও জ্ঞান-দৃষ্টিতে জানে, কিন্তু বাস্তবিক আত্মজ্ঞান অন্ধকার
 জ্ঞানের অপরিহায্য আশ্রয়, অপরিহায্য ভিত্তি। অন্ধকার
 জ্ঞানের মূলে আত্মজ্ঞান আশ্রয়ও অবলম্বন রূপে বর্তমান রহি-
 য়াছে। অন্ধকারকে জানিতে গিবা অপরিহার্য্যরূপে আত্মাকে
 জানিতে হয়, আত্মাকে না জানিলে অন্ধকারকে জানা হয় না।
 কেবল মাত্র অন্ধকারেব জ্ঞান সম্ভব নহে, অন্ধকারকে জানিতে
 গেলেই সমগ্র জ্ঞানের বিষয়টী এই দাঁড়ায়—“আমি অন্ধকারকে

জানিতেছি” , “আমি”র জ্ঞানকে ছাড়িয়া দিয়া অন্ধকারের জ্ঞান সম্ভব হয় না। এই কথাতে যদি পাঠকের সন্দেহ হয়, পাঠক ভাবিয়া দেখিতে পারেন, নিজেব জ্ঞানকে ছাড়িয়া দিয়া অন্ধকাবকে ভাবিতে পারেন কি না। যদি পাঠক বলেন, “হঁা আমি নিজেকে না জানিয়াও অন্ধকাবকে জানিয়াছি, যখন অন্ধকাবকে জানিতেছিলাম, তখন নিজেকে জানিতেছিলাম না”—তবে তাঁহাকে দুই একটা প্রশ্ন কবিব। আপনি বলিতেছেন আপনি যখন অন্ধকাবকে জানিতেছিলেন তখন নিজেকে জানিতেছিলেন না, জ্ঞাতাকে জানিতেছিলেন না, “আমি জানিতেছি” এষ্ট তত্ত্বটী তখন আপনাব জ্ঞানেব বিষয় ছিল না ; অত্ৰা আপনাব কথাই যেন মানিলাম , এখন প্রিজ্ঞাপা কবি আপনি যে তখন অন্ধকাবকে জানিতেছিলেন, তাহার প্রমাণ কি ? আপনি অবশ্ত্র স্মৃতিব প্রমাণ দিবেন, অবশ্ত্রই বলিবেন যে আপনি তখন অন্ধকাবকে জানিতেছিলেন ইহা যে আপনাব স্বরণ হইতেছে ইহাই আপনাব অন্ধকাব-দর্শনের প্রমাণ। অত্ৰা, তবে আপনাব স্মৃতির বিষয়টী হইল এই—“আমি তখন অন্ধকাবকে জানিতেছিলাম” অর্থাৎ “আমি জানিতেছিলাম + অন্ধকার” এষ্ট দুই অবিভাজ্য তত্ত্ব আপনাব স্মৃতির বিষয়। আপনি অবশ্ত্র স্বীকাব কবিবেন যে বাহা কোনও কালে জানা যায় না, তাহা স্বরণও করা যায় না, কেবল জ্ঞাত বিষয়ই স্মৃতির বিষয় হইতে পারে ; বাহা স্বরণ হইতেছে তাহা অবশ্ত্র এক কালে জানা হইয়া থাকিবে। স্মৃতরাং “আমি জানিতেছিলাম” ইহা যখন আপনাব স্বরণ হইতেছে তখন ইহা আপনি জানিয়াও থাকিবেন ; অর্থাৎ অন্ধকারকে জানিবার

সময় “আমি জানিতেছি” ইহা আপনার জ্ঞানের বিষয়ীভূত হইয়া থাকিবে। কিন্তু আপনি পূৰ্ব্ব মুহূৰ্ত্তেই বশিষ্ঠাছেন যে আপনি কেবল অন্ধকারকেই জানিতেছিলেন, অন্ধকারকে জানিবার সময়ে আপনার আত্মজ্ঞান ছিল না—“আমি জানিতেছি” ইহা আপনার জ্ঞানের বিষয় ছিল না। স্ততবাং পাঠক দেখিতেছেন যে আত্মাকে না জানিবাও অন্ধকারকে জানা যায় একপ মনে কবা কেবল অনবধানতাব বল। অন্ধকারকে জানিতে গেলেই অপরিহার্যরূপে আত্মাকে জানা চাই, আত্মজ্ঞান অন্ধকার-জ্ঞানের আশ্রয় ও অবলম্বন, অন্ধকার জ্ঞান আত্মজ্ঞানকে ছাড়িয়া কোনও প্রকাৰেই থাকিতে পাবে না।

এখন আব একটু অগ্রসব হওয়া যাউক। পাঠক চক্ষু মেলিয়া কোনও বস্তুব দিকে দৃষ্টি নিক্ষেপ করুন, মনে করুন যেন সম্মুখে এক খণ্ড শাদা কাগজ দেখিতেছেন, কাগজেব শুভ্র বর্ণ অন্ধকারেব স্থান অধিকার করিয়াছে। আপাততঃ বোধ হইতে পাবে যে চক্ষু মেলিবা মাত্রই, কাগজ খণ্ড দেখিবা মাত্রই একবারে বাহ্য জগতে উপস্থিত হইলাম, অস্তব রাজ্য, আত্ম-রাজ্য সম্পূর্ণ রূপে ভাডিয়া আসিলাম। কিন্তু বাস্তবিক কথা তাহা নহে, আত্মজ্ঞানের অনাতন্ত্রমণীর অধিকার এক তিলও ছাড়াইতে পারেন নাই। অন্ধকার-জ্ঞান সম্বন্ধে আমবা বাহ্য বাহ্য বলিয়াছি, এই বর্ণজ্ঞান সম্বন্ধে সেট সমস্ত কথাই ষাটে। ভাবিয়া দেখুন, এই বর্ণকে জানিও গিয়াও ইহার জ্ঞাতা যে আত্মা তাহাকে অপরিহার্যরূপে জানিতে হইতেছে। আত্মজ্ঞান যেমন অন্ধকার-জ্ঞানের অপরিহার্য আশ্রয়, ইহা বর্ণজ্ঞানেরও তেমনি অপরিহার্য আশ্রয়, বর্ণজ্ঞান অন্ধকারজ্ঞান-

পক্ষ। এক তিলও স্বাধীন, নিরবলম্ব নহে। “আমি জানিতেছি” এই তত্ত্বটিকে অবলম্বন না করিয়া বর্ণজ্ঞান সম্ভব নহে। বর্ণকে জানিতে গোলই সমগ্র জ্ঞানের বিষয়টী এট দাঁড়ায় “আমি বর্ণকে জানিতেছি”। এই বিষয়ে যদি পাঠকের সন্দেহ হয়, পূৰ্ণোক্ত পরীক্ষা প্রয়োগ করিলেই বৃদ্ধিতে পাবিবেন যে ‘আত্মজ্ঞানকে আশ্রয় না করিয়াও বর্ণজ্ঞান হইতে পাবে’ এরূপ বলা কেবলই অনবধানতার ফল।

এই বর্ণজ্ঞান সবাইয়া পাঠক ইহাব স্থলে অন্য কোন বিষয়ের জ্ঞানকে বসাইতে পারেন, দেখিবেন বিষয় যাহাই হউক না কেন, আত্মজ্ঞান সমুদায় বিষয়-জ্ঞানকেই সমানভাবে অধিকার করে, ইহা প্রত্যেক বিষয় জ্ঞানেব আশ্রয় হইয়া উহার অস্তিত্বকে সম্ভব কবে। ভিন্ন ভিন্ন পৰিবর্তনশীল বিষয়-জ্ঞানের মধ্যে আত্মজ্ঞান সাধারণত্ব, ইহাকে অবলম্বন না করিয়া অল্প কোনও তত্ত্বই জ্ঞানের বিষয়ীভূত হইতে পারে না। “আমি জানিতেছি” ইহা না জানিয়া অল্প কোনও বিষয়ই জানিতে পারি না, “আমি জানিয়াছিলাম” ইহা স্মরণ না করিয়া কোনও বিষয়ই স্মরণ করিতে পারি না, “আমি জানিব” ইহা না ভাবিয়া কোনও ভবিষ্যৎ জ্ঞানলাভের আশা করিতে পারি না। সমুদায় জ্ঞান আত্মজ্ঞানরূপ সূত্রে জড়িত, জ্ঞানের সমগ্র অট্টালিকা আত্মজ্ঞানরূপ ভিত্তির উপর প্রতিষ্ঠিত। আমরা এই তত্ত্বেব যে সকল বিশেষ বিশেষ উদাহরণ দিলাম, কেবল সেই সকল বিশেষ বিশেষ উদাহরণেই এই সত্য আবদ্ধ নহে। এই সত্য বিশেষ বিশেষ স্থলে আবদ্ধ একটী বিশেষ সত্য নহে, ইহা একটী বিশ্বজনীন অলঙ্ঘনীয় সত্য। বিশেষ বিশেষ বৃত্তে

যেমন সমুদায় বৃত্তের সাধাবণ গুণ প্রকাশিত, বিশেষ বিশেষ ত্রিভুজে যেমন ত্রিভুজ মাত্রেবট সাধাবণ গুণ প্রকাশিত, বিশেষ বিশেষ জ্ঞান মাত্রেটে তেমনি জ্ঞানের সাধারণ লক্ষণ প্রকাশিত । বৃত্ত মাত্রই যেমন কেন্দ্রাপেক্ষী, যেমন কেন্দ্র না থাকিলে বৃত্ত সম্ভব হয় না, তেমনি আত্মজ্ঞানকে অবলম্বন না করিয়া কোনও জ্ঞানই সম্ভব হয় না ।

পাঠক এখন সমুদায় ইঞ্জিরচাব উদ্ঘাটন কবিত্তে পারেন, অগতের নানা বস্তুব প্রতি জ্ঞানদৃষ্টি নিক্ষেপ করিতে পারেন । চাহিয়া দেখুন, জ্ঞানেব সমুদায় বিষয় আত্মজ্যোতিতে পরিপূর্ণ । সমুদায় জ্ঞানেব উপরে আত্মজ্ঞানের আলোক পড়িয়াছে, সমুদায় বস্তু আত্মজ্ঞানেব আলোকেই প্রকাশিত হইতেছে । বাহা কিছু দেখিতেছেন, সমুদায়ের সঙ্গে “আমি দেখিতেছি,” যাহা কিছু শুনিতোছেন, সমুদায়ের সঙ্গে “আমি শুনিতেছি,” যাহা কিছু স্পর্শ কবিতোছেন, সমুদায়ের সঙ্গে “আমি স্পর্শ কবিতোছি,” এক কথায়—যাহা কিছু জানিতেছেন, সমুদায়ের সঙ্গে “আমি জানিতেছি” এই মূণতর জড়িত বহিরাছে । এই সত্যটী পাঠক বিশেষরূপে উপলব্ধি কবিত্তে চেষ্টা করুন । সত্যটীকে সম্প্রতি সামান্য বলিয়া বোধ হইতে পারে, কিন্তু ক্রমে দেখিবেন, এই সত্যটি ব্রহ্মজ্ঞানেব ভিত্তিমূল ।

এই সত্য স্বতঃসিদ্ধ, স্মৃতবাং আমবা ইহার ব্যাখ্যা মাত্র কবিলাম, ইহাকে সপ্রমাণ কবিবার কোন প্রয়াসই পাইলাম না । যে সত্য সমুদায় সত্যেব মূল, সমুদায় সত্যেব প্রমাণস্থল, তাহাকে আবার কোন মূলেব উপর, কোন প্রমাণের উপর দাঁড় করান যাইবে ? এই স্বতঃসিদ্ধ সত্য অস্বীকার

করিতে গেলে কিরূপ অসম্মতিতে পড়িতে হয়, কিরূপ স্ববিবোধিতা দোষে দূষিত হইতে হয়, একটা কথা অস্বীকার কবিয়া কিরূপে আবার পবন্ধণেই তাহা প্রকারান্তরে স্বীকার করিতে হয়, তাহা আমরা দেখাইয়াছি । এষ্ট বিষয়ে আর অধিক বলা বোধ হয় নিম্প্রয়োজন । কোন একটা বিষয় জানি, অথচ তার সঙ্গে নিজেকে জ্ঞাতারূপ জানি না, ইহা বলিলে এই কথাই বলা হয় যে একটা জ্ঞানলাভ কবি, অথচ সে জ্ঞানটাকে নিজের জ্ঞান বলিয়া জানি না । যিনি এই কথা বলেন তাঁহাকে জিজ্ঞাসা করি যদি জ্ঞান লাভের সময় জ্ঞানটাকে নিজের জ্ঞান বলিয়া না জানেন, তবে পবন্ধণেই উহাকে নিজের জ্ঞান বলিয়া বিশ্বাস করেন কেন ? আর উহাকে নিজের জ্ঞান বলিয়া প্রতিপন্ন করিতেই বা চেষ্টা করেন কেন ? বাহা নিজে জানেন নাই, যাহার পবন্ধ জ্ঞানও পান নাই এবং পাওয়াও সম্ভব নহে, সে বিষয় সম্বন্ধে এত অটল বিশ্বাস কিরূপে জন্মিল ? আপত্তিকারীকে যদি আমরা বলি যে আপনি আত্মজ্ঞান-বিচ্যুত হইয়া বাহ্য কিছু জ্ঞান লাভ করিয়াছেন বলিয়া বালভে-ছেন তাহা আপনার জ্ঞান নহে, তবে আপত্তিকাবী কি উত্তর কবিতে পারেন ? এই কথা বলিলে আমাদের কোন অপবাদ হয় না, কেননা আপত্তিকাবী নিজেই বলিতেছেন যে জ্ঞান-লাভের সময়ে এই সকল জ্ঞানকে তাঁহার নিজের জ্ঞান বলিয়া বোধ ছিল না ; এখন নিজের জ্ঞান বলিয়া স্মরণ হইতেছে ইহাও বলিতে পারেন না, কেননা বাহ্য আদর্শে জানাই হয় নাই তাহাব স্মরণ সম্ভব নহে, যাহা খাওয়া হয় নাই তাহার রোমন্থন সম্ভব নহে । আমরা যে আমাদের জ্ঞানকে নিজের

জ্ঞান বলিয়া বিশ্বাস ও প্রতিপন্ন করিতেছি, তাহার অকাটা প্রমাণ এই যে প্রত্যেক জ্ঞানলাভেব সঙ্গে সঙ্গে আমরা ইহাকে নিজের জ্ঞান বলিয়া জানিবাছি, আত্মজ্ঞান-বিদ্যুত হইয়া আমরা এককণা জ্ঞানও লাভ করি নাই, লাভ কবা সম্ভবও মনে করি না । *

পাঠক জিজ্ঞাসা করিতে পারেন, সমুদায় জ্ঞানেব সঙ্গেই আত্মজ্ঞান থাকে, আমরা সজ্ঞানাবস্থায় কখনও আত্মজ্ঞান-বিহীন হই না, ইহাই যদি সত্য হয়, তবে ঠেহার বিপরীত কথা সত্য বলিয়া বোধ হয় কেন ? কেন এক্রূপ মনে হয় যে আমরা সময়ে সময়ে কোন বিশেষ বিষয়জ্ঞানে মগ্ন হইয়া আত্মাকে একবারে ভুলিয়া যাই ? এই ভ্রমের কারণ এট। কোন বিষয় জানা, আব জানি বলিয়া ভাব*, জানি বলিয়া বুঝা,—এই দুই স্বতন্ত্র । জানাটা অনেকস্থলেই সাক্ষাৎ দৃষ্টি-ঘটিত, সাক্ষাৎ অহুতব বা আত্মজ্ঞানের ফল, বুঝাটা সকল সময়েই ভাবনা-ঘটিত, পৰীক্ষা-ঘটিত । আমরা দেখাইবাছি যে নিজেকে জ্ঞাতা বলিয়া না জানিলে, প্রত্যেক জ্ঞানকে “আমার জ্ঞান” বলিয়া না জানিলে কোন জ্ঞানই সিদ্ধ হয় না । এই যে আত্মজ্ঞান, বাহ্য প্রত্যেক বিষয়জ্ঞানের আশ্রয়রূপে বর্তমান থাকে, ঠেহা প্রত্যক্ষ সাক্ষাৎ জ্ঞান । কিন্তু এট তবুটী যে পরিস্কাররূপে ভাবা, বুঝা,—ঠেহা প্রত্যক্ষজ্ঞানের ফল নহে, ইহা ভাবনার ফল, আত্ম পরীক্ষাব ফল, চিন্তার ফল । এই আত্মপরীক্ষা অতি কঠিন ব্যাপার, অনেকে ইহা আদবেই করিতে পারে না । মনটাকে স্থির গভীর করিয়া জ্ঞানের উপ-

* See Ferrier's *Institutes of Metaphysic*, Proposition I

করণগুলির দিকে সমস্ত মনোযোগটা দেওয়া, এই সমুদায়কে তন্ন তন্ন কবিয়া দেখিয়া বর্ণনা করা, এই কার্য্য অনেকের পক্ষে একবারেই অসম্ভব। আব যাহাবা এই কার্য্য কবিত্তে পারেন, তাঁহাবাও কিছু সকল সময়ে টকা ববেন না। গম্ভীর চিন্তাশীল দার্শনিকও কিছু সকল সময়ে আত্ম-পরীক্ষাকল্প অনুবীক্ষণ হাতে কবিয়া বসিয়া থাকেন না, কাজে কাজেই, আত্মজ্ঞান-রূপ প্রত্যক্ষজ্ঞান সমুদায় জ্ঞানের সঙ্গে জড়াইয়া থাকিলেও আত্মপরীক্ষার ফল যে আত্মোপলব্ধি, তাহা সকল সময়ে ঘটে না। পাঠক আত্মজ্ঞান ও আত্মোপলব্ধি এই প্রভেদ বুঝিলেই বুঝিত্তে পারিবেন আমাদের আলোচিত সত্যটা কেন সকল সময়ে সত্য বলিয়া বোধ হয় না। আত্মজ্ঞান মৌলিক, সহজ, সুলভ, সাধারণ, ইহা চিন্তাশীল ও চিন্তাহীন সকলেবট চতুঃপদ, ভাবনায়ুক্ত ও ভাবনামুক্ত সকল সময়েই ইহা প্রকাশিত। কিন্তু আত্মোপলব্ধি ভাবনার ফল, আত্মপরীক্ষার ফল, ইহা কেবল চিন্তাশীল ব্যক্তিরই প্রাপ্য, ইহা কেবল ভাবনায়ুক্ত সময়েই অধিকৃত হয়। আমরা অধিকাংশ সময়ট ভাবনামুক্ত থাকি, অধিকাংশ সময়ট আত্মপরীক্ষা হঠাৎ বিবর্ত থাকি, তাহাতেই বোধ হয় যেন অধিকাংশ সময়ই আত্মজ্ঞান-বিবর্তিত হইয়া থাকি, যেন অধিকাংশ সময় কেবল বিষয়জ্ঞানেই মগ্ন থাকি। কিন্তু বাস্তবিক কথা এত যে, সেট সেই সময়ে আমাদের আত্মোপলব্ধিই হয় না, আত্মজ্ঞান অবশ্রুট থাকে। “আমি জানিতেছি,” “জ্ঞানটা আমার” এই তত্ত্ব মূলে না থাকিলে কোন তত্ত্বই জানিতে পারিতাম না।

. এখন আমরা আর একটি স্বতঃসিদ্ধ মৌলিক তত্ত্বের ব্যাখ্যায় প্রবৃত্ত হইতেছি ; পাঠক বিশেষরূপে মনোনিবেশ করুন। পাঠক যখন বিবরণজ্ঞান ও বিষয়চিন্তা হঠাতে বিমুক্ত হইয়া আত্মাকে উপলব্ধি করিতে চেষ্টা করিতেছিলেন, তখন দেখিয়া থাকিবেন যে আত্মাকে সম্পূর্ণরূপে বিষয়চিন্তা হইতে মুক্ত কবিত্তে পাবেন নাই। উল্লিখ্যেব সাক্ষ্যে যে সকল অভ্যন্তর জ্ঞানগোচর হয় সে সমস্তই জ্ঞানবাহ্য হইতে তিরো-
হিত হইয়া থাকিবে, সমুদায় ইন্দ্রিয়ক্রিয়া বন্ধ হইয়া থাকিবে, সমুদায় অভ্যন্তর চিন্তা তিরোহিত হইয়া থাকিবে, মন নানা ভাবে আন্দোলিত না হইয়া স্থির গম্ভীর হইয়া থাকিবে। কিন্তু তথাপি আত্মাকে সম্পূর্ণরূপে বিষয়চিন্তা হইতে মুক্ত কবিত্তে পারেন নাই। সমুদায় বিষয়চিন্তা চলিয়া গেলেও অন্ধকার আত্মাব সাক্ষী হইয়া বহিল। এষ্ট অন্ধকারকে অভ্য-
ন্তর না বলিতে পারেন, কিন্তু অভ্য না হইলেও ইহা একটি বিষয়। ইহা বাহ্যবিষয় কি অন্তর্বিষয়, ভৌতিক গুণ কি মানসিক গুণ, সে বিষয় আসবা এখন কিছু বলিতেছি না। হয়তঃ লবে দেখা যাউবে যে ইহা আত্মা হঠাত স্বতন্ত্র স্বাধীন কোন বস্তু নহে, তথা আত্মাকে ছাড়িয়া থাকিতে পারে না, কিন্তু এই সকল বিষয় আমরা এখন কিছু বলিতেছি না, আমরা এখন কেবল এষ্ট মাত্র বলিতেছি যে তথা একটি বিষয়, ইহা বিষয়ী নহে, আত্মা নহে; আত্মাব সাক্ষ্য তথাব প্রত্যক্ষ আছে, একটু বৈতণ্য আছে। আত্মার আত্মজ্ঞান আর অন্ধকার-জ্ঞান এক বস্তু নহে, আত্মা অন্ধকারকে জানিতে গিয়া নিজ হইতে প্রত্যক্ষ করা যায় এমন একটি বস্তুকে জানিতেছে, তাই আত্মা

বলিতেছে যে সে নিজেকে জানিতেছে আর অন্ধকারকে জানি-
তেছে । আত্মজ্ঞানে আর অন্ধকার-জ্ঞানে যদি কোন প্রভেদ
না থাকিত, তবে অন্ধকার-জ্ঞান ত্রিবাণিত হইবার সঙ্গে সঙ্গে
আত্মজ্ঞানও তিরোহিত হইত, তাহা চটলে আত্মা অন্ধকারকে
ছাড়িয়া আমাদের পূর্ব দৃষ্টান্ত-স্থানীয় শুভবর্ণ বা অন্ত কোন
বিষয়কে জানিতে পারিত না । ইহাতেই বুঝা যাউতেছে যে
অন্ধকার-জ্ঞান প্রকাশিত হইবার সময়ে এই জ্ঞান আত্মজ্ঞানের
সহিত সংযুক্ত হইয়া প্রকাশিত হইয়াছিল বটে, কিন্তু ইহা
আত্মজ্ঞানের সহিত অভিন্ন নহে, এই দুই জ্ঞানের মধ্যে বেশ
একটু প্রভেদ আছে । তাই বলিতেছিলাম যে অন্ধকার-জ্ঞান
কোন জড বস্তু না হইলেও ইহা বিষয়, ইহাকে বিষয়ী হইতে
প্রভেদ কবা যায় । এখন আমাদের বক্তব্য এই যে আত্মা
যতই বিষয়জ্ঞান বিবাহিত হইতে চেষ্টা করুক না কেন, যতট
একাকী হইতে চেষ্টা করুক না কেন, ইহা কোন ক্রমেই সম্পূর্ণ-
রূপে বিষয়জ্ঞান-মুক্ত হইতে পাবে না, কোন না কোন বিষয়-
জ্ঞান বা বিষয়-চিন্তা নিত্যই ইহার আত্মজ্ঞানের সাথী হইয়া
থাকে । কেবল থাকে বলিলে সব বলা হইল না,—থাকিবেই
থাকিবে, থাকা অপরিহার্য । যেমন দেখা গিয়াছে যে আত্ম-
জ্ঞান বিষয়জ্ঞানের অপরিহার্য আশ্রয়, আত্মজ্ঞান আশ্রয়রূপে
না থাকিলে কোন বিষয়জ্ঞানই সম্ভব হয় না, তেমনি টেহাও
সত্য যে কোন না কোন বিষয়জ্ঞানকে অবলম্বন না করিয়া
আত্মজ্ঞান প্রকাশিত চটতে পারে না, কোন না কোন বিষয়-
জ্ঞান না থাকিলে আত্মজ্ঞান সম্ভব হয় না । কোন না কোন
বিষয়ের সহিত নিজেব প্রভেদ না জানিলে আত্মা নিজেকেও

জানিতে পাবে না। হুটি সত্যে বিশেষ প্রেভেদ এই যে আত্ম-জ্ঞান প্রত্যেক বিষয়জ্ঞানের নিত্য আশ্রয়, নিত্য সঙ্গী, আত্মা প্রত্যেক বিষয়ের সঁচুত নিত্য জ্ঞেয় ; কিন্তু কোন বিশেষ বিষয় আত্মজ্ঞানের নিত্য সঙ্গী নহে। একটা কিছা কতক-গুলি নির্দিষ্ট বিষয়কে যে আত্মার সঙ্গে সঙ্গে নিত্যই জানিতে হইবে তাহা নহে। কথাটা এই যে বিষয়টা যাহাই হউক না কেন, কোন না কোন একটা বিষয়কে সঙ্গে সঙ্গে না জানিলে আত্মাকে জানা যায় না। কেহ বলিতে পারেন যে তিনি উল্লিখিত আত্মোপলব্ধির সময়ে অন্ধকাব-জ্ঞানকেও অতিক্রম করিতে পারেন, তখন অন্ধকাবও তাহার জ্ঞানের বিবরীভূত থাকে না। তাহা কিছুই আশ্চর্য্যের বিষয় নহে। যে জন্মান্তর তাহার হয়তঃ অন্ধকাববোধ ও নাই। কিন্তু সে হয়তঃ অন্ধ-কারের স্থলে কোন স্পর্শবোধ অনুভব করে, হয়তঃ যে আসনে সে উপবিষ্ট সেই আসনের স্পর্শবোধ কবে, অথবা কোন স্পৃষ্ট বা শ্রুত বিষয়ের অক্ষুট স্মৃতি তাহার মনকে আশ্রয় করিয়া থাকে। যেমন চক্ষুশালী ব্যক্তির গঞ্জে আলোকেব অভাব অন্ধকার একটা অনুভব রূপে জ্ঞানের বিবরীভূত হয়, তেমনি হয়তঃ চক্ষুবিহীনের গঞ্জে শব্দের অভাব স্তব্ধতা, বা স্পর্শের অভাবরূপী কোন অবস্থা একটা অনুভবরূপে তাহাব নির্জ্ঞান চিত্তার সঙ্গী হয়। আদত কথাটা এই যে কোন ভাবাত্মক বিষয়ই হউক আর অভাবাত্মক বিষয়ই হউক, কোন বাহ্য বিষয়ই হউক আর কোন মানসিক ভাব বা অবস্থাই হউক, কোন কার্য্যের চিত্তাই হউক আর অকার্য্যের চিত্তাই হউক,— বাহা কিছুর সঙ্গে আত্মার একটু প্রেভেদ আছে, একটু বৈতন্ধ্য

আছে,—এরূপ কোন বিষয় আত্মজ্ঞানেব নিত্য সঙ্গীরূপে থাকি চাই। আত্মা যে নিজেকে একাকী জানিতে পাবে না ইহাব কারণ পাঠক কিঞ্চিৎ চিন্তা করিলেই বুঝিতে পারিবেন। আত্মা যে নিজেকে জানে সে কিরূপে জানে?—জ্ঞাতারূপে। আত্মা যে-কোন বিষয়ই জানুক, প্রত্যেক বিষয়ের সঙ্গে নিজেকে সেই বিষয়ের জ্ঞাতারূপে জানে। ইহাব আত্মজ্ঞান যে-কোন বিষয়জ্ঞানের সঙ্গে প্রকাশিত হউক, এই আত্মজ্ঞানেব আকার এই—আমি জানা। আত্মা নিজেকে জ্ঞাতারূপেই জ্ঞাত হয়। কিন্তু জ্ঞাতা কথাটা সম্বন্ধবাচক; জ্ঞাতা হইতে গেলেই জ্ঞাত বিষয় চাই, কোন বিষয় জানিতেছে না এমন জ্ঞাতাব অস্তিত্ব সম্ভব নয়, এমন জ্ঞাতার কোন অর্থই নাই। কোন পাঠক বলিতে পারেন আত্মা কি নিজেকে নিজের জ্ঞাতারূপে জানিতে পাবে না? হাঁ, তা পাবে, কিন্তু আত্মা নিজেকে জানিতে গেলেই অন্ততঃ কোন বিশেষ অবস্থাপন্ন বলিয়া জানে, আত্মা নিজেকে জানিতেছে অথচ কোন ব শেষ অবস্থাপন্ন বলিয়া জানিতেছে না, ইহা অসম্ভব। এই যে বিশেষ অবস্থা ঠিহাও একটি বিষয়। কোন জড়বস্তু যেমন বিষয়, ‘আমি কোন জড় বস্তু প্রত্যক্ষ করিতেছি না’ এই চিন্তাও তেমনি বিষয়, অথ দুঃখাদি অমুভব যেমন বিষয়, ‘আমি সুখদুঃখাদি কিছুই অমুভব করিতেছি না’ ইহাও তেমনি বিষয়। আমবা ‘বিষয়’ কথাটাকে যখন এরূপ প্রশস্ত অর্থে ব্যবহার করিতেছি তখন আলোচ্য সত্য সম্বন্ধে পাঠকের আপত্তি থাকিবাব কোন কারণ নাই। তথাপি সন্দেহ-এবং পাঠককে সম্পূর্ণরূপে নিঃসন্দেহ করিবাব জন্য আমরা

একটা দৃষ্টান্ত দ্বারা দেখাইতেছি যে ‘বিষয়জ্ঞান ব্যতীত আত্ম-জ্ঞান থাকিতে পারে,—কোন বিষয়কে না জানিয়াও আত্মা নিজেকে জানিতে পারে,’—এই কথা নিতান্তই অসঙ্গত, একান্তই অবিরোধী। যদি কোন পাঠক বলেন, “আমি কোন বিশেষ সময়ে কেবল নিজেকে জানিয়াছি, অল্প কোন বিষয়কে তখন জানি নাই, নিজেকেও কোন বিশেষ অবস্থাপন্ন বলিয়া জানি নাই,” তবে আমরা পূর্ববৎ বলি এই কথার প্রমাণ কি ? ইহার প্রমাণ অবশ্য স্মৃতি। পাঠকের শ্রবণ হইতেছে যে সেই সময়ে তিনি কেবল নিজেকেই জানিতেছিলেন, আর কোন বিষয়কে জানেন নাই; তবেই হঠাৎ যে তাঁহার তখনকার সমস্ত জ্ঞানটুকু এই ছিল—“আমি কেবল নিজেকে জানিতেছি + আর কিছু জানিতেছি না”। পাঠক দেখিতেছেন যে এই জ্ঞানের প্রথমাংশের ‘কেবল’ কথাটির মধ্যে দ্বিতীয়াংশ টুকু মিহিত বহিয়াছে, আমরা কেবল স্পষ্টতাব অল্প ইহাকে স্বতন্ত্রভাবে লিখিলাম। এই জ্ঞান যে নির্জলা আত্মজ্ঞান নহে, ইহার মধ্যে যে একটা স্পষ্ট বিষয়জ্ঞান রহিয়াছে তাহাও সহজেই দেখা যাইতেছে, সে বিষয়টি=আত্মার-অতিরিক্ত-অল্প-বস্তুর-অভাববোধ। এই অভাববোধকে আত্মার একটা অবস্থা বলা যাইতে পারে, কিন্তু আত্মজ্ঞানের সহিত যখন ইহার কিছু প্রভেদ আছে, কিছু বৈতণ্য আছে, তখন ইহাকেও বিষয়ের মধ্যে গণ্য করিতে হইবে। সুতরাং পাঠক দেখিতেছেন যে তিনি যে পূর্ব মুহূর্ত্তে বলিতেছিলেন যে তিনি শুদ্ধ নিজেকে জানিতেছিলেন, নিজেকে কোন বিশেষ অবস্থাপন্ন বলিয়াও জানিতেছিলেন না, ইহা নিতান্তই

অসঙ্গত কথা। যাহা হউক, আর একটু স্বল্পরূপে ভাবিলে পাঠক দেখিতে পাইবেন ‘আত্মার-অতিরিক্ত-অন্ত-বস্তুর অভাব-বোধ’ ইহার মধ্যে অন্ততঃ কোন একটা বিশেষ বিষয়ের ভাবনা থাকে। “আমি কোন বিষয়কে জানিতেছি না” এই ভাবনা করিতে গিয়া আত্মা অপরিহার্যরূপে বিষয়-জগতের প্রতিনিধিরূপে কোন একটা বিষয়কে চিন্তা কবে। আকাশ, জমি, বৃক্ষ, জীব, কাগজ, কলম, সুখ, দুঃখ এইরূপ কোন একটা বস্তুর চিন্তাকে অবলম্বন না করিয়া “আমি কোন বিষয় জানিতেছি না,” এই চিন্তা আসিতে পারে না। সুতরাং দেখা যাইতেছে যে কোন না কোন বিষয়-ভাবনা আত্মজ্ঞানের নিত্য অপরিহার্য্য সঙ্গী। কোন একটা বিষয় হইতে নিতেকে প্রভেদ না করিয়া আত্মা নিজেকে উপলব্ধি করিতে পারে না।

আমরা জ্ঞানের দুই মূল নিয়ম ব্যাখ্যা করিলাম। আমাদের বর্তমান উদ্দেশ্য সিদ্ধির জন্য যতটুকু জ্ঞানতত্ত্বের আলোচনা করা আবশ্যিক, ততটুকু কবিলাম। এখন অস্তিত্ব-তত্ত্ব আলোচনা করিব। এই অস্তিত্ব-তত্ত্ব আলোচনা করিবাব পূর্বে জ্ঞান ও বিশ্বাসের সম্বন্ধ বিষয়ে দুই একটি কথা বলা আবশ্যিক। বিশ্বাস দুইপ্রকার,—জ্ঞানগত বিশ্বাস ও অন্ধবিশ্বাস। যে-কোন উপায়েই হউক, কোন বিষয়কে জানিয়া তাহাতে যে বিশ্বাস জন্মে, তাহাই জ্ঞানগত বিশ্বাস। এই বিশ্বাসই প্রকৃত বিশ্বাস। এই বিশ্বাস জ্ঞানের অপরিহার্য্য ফল, জ্ঞান লব্ধ হইলে এই বিশ্বাস আপনা চাইতেই আসে, ইচ্ছা বা জন্ত তপস্তা করিতে হয় না, অজ্ঞ কোন সাধন অবলম্বন করিতে হয় না; ইহার একমাত্র সাধন জ্ঞান। আর একপ্রকার বিশ্বাস

নামক বস্তু আছে বাহ্য বাস্তবিক বিশ্বাস নহে, বিশ্বাসেব ছায়া মাত্র । এই বিশ্বাস জ্ঞানার অপেক্ষা বাধে না, বুঝার অপেক্ষা রাখে না, কেবল জনশ্রুতি বা হৃদয়েব কোন ভাবকে আশ্রয় কবিয়া মনে উদ্ভিত হয় । জ্ঞান বুঝাব অপেক্ষা বাধা দূরে থাক্, বাহ্য কোন প্রকারেই জ্ঞান যায় না, কোন প্রকারেই ভাবা যায় না, যাচা ভাবিতে গেলে কেবলই অসঙ্গতিতে, কেবলই অব্যবহাতিতে জড়িত হইতে হয়, এষ্ট অন্ধবিশ্বাস একরূপ মিথ্যাবিশ্বাসকেও আশ্রয় কবে । যাচা জ্ঞান যায় না, ভাবা যায় না, তাহাতে অবশ্য প্রকৃত বিশ্বাসও জন্মিতে পারে না, তাই বলিতেছিলাম যে উল্লিখিত অন্ধবিশ্বাস বাস্তবিক বিশ্বাস নহে, বিশ্বাসেব ছায়া মাত্র,—‘বিশ্বাস কবি’ এই কল্পনা মাত্র । এই পুস্তকের পাঠকদিগেব মধ্যে যদি এষ্ট অন্ধবিশ্বাসেব পক্ষপাতী কেহ থাকেন, তিনি এই মুহূর্ত্তেই পুস্তকখানা বাখিয়া দিতে পাবেন, তাঁহার জন্য এই পুস্তক নহে । যিনি অন্ধবিশ্বাসে পরিতৃপ্ত, যিনি অন্ধবিশ্বাসকে বিশ্বাস করেন, বিপুল জ্ঞানলাভ তাঁহার পক্ষে অসম্ভব । জ্ঞানলাভে প্রবৃত্ত হইলেও অন্ধবিশ্বাস তাঁহাকে পদে পদে প্রেতাঘা করিবে । পাতালনিবাসী মহীরাবণ পিতা দশরথের বেশ ধরিয়াই আশ্রুক, আব মিত্র বিভীষণের বেশ ধরিয়াই আশ্রুক, সে রাম দশরথের মহাপুত্র । অন্ধবিশ্বাসসহজজ্ঞানেব বেশ ধরিয়াই আশ্রুক, আব আধ্যাত্মিক অভিজ্ঞতার নাম করিয়াই আশ্রুক, ইহা সমুদায় বিপুল জ্ঞানের—সুতরাং বিপুল ব্রহ্মজ্ঞানেবও—বিষম শত্রু । যে পাঠক বিশ্বাস সম্বন্ধে জ্ঞানের সাক্ষ্য মান্ত করিতে প্রস্তুত, এবং কেবল জ্ঞানের কথা শুনিয়া চণ্ডিতেই প্রস্তুত, তিনি

আমাদের সঙ্গে চলুন, দেখি আত্মজ্ঞান ও বিষয়জ্ঞানের মধ্যে ব্রহ্মজ্ঞানকে খুঁজিয়া পাই কি না ।



দ্বিতীয় পবিচ্ছেদ—জড় ও আত্মা ।

পূর্ব-ব্যাখ্যাত সত্যের আলোকে এখন জড় জগৎ ও আত্মার সহিত জড় জগতের সম্বন্ধের বিষয় আলোচনা করা যাক । পাঠক ইতিপূর্বেই দেখিয়াছেন প্রত্যেক জ্ঞানের বিষয় আত্ম-জ্যোতিতে পরিপূর্ণ, আত্মজ্যোতিতে প্রকাশিত । পাঠক এই সত্য এখন বিশেষরূপে উপলব্ধি কবিত্তে চেষ্টা করুন । এই যে কাগজ, কালি, দোয়াত, কলম, টেবুল্ প্রভৃতি দেখিতেছি, এই সমস্ত বস্তুব দর্শন আমার দর্শন, দৃষ্টরূপ গুলি আমার দৃষ্টি-রূপ জ্ঞানের সহিত সংবদ্ধ বাহ্যরূপে, যাহা দেখিতেছি তাহা আমারই দৃষ্টিব বিষয়রূপে বর্তমান রহিয়াছে । এই যে কলম, কাগজ, টেবুল্ স্পর্শ কবিত্তেছি, এই স্পর্শন আমারই স্পর্শন, স্পৃষ্ট বস্তু গুলি আমার স্পর্শজ্ঞানের সহিত সংবদ্ধ রহিয়াছে আমার স্পর্শজ্ঞানের বিষয়রূপে বর্তমান রহিয়াছে । এইরূপে যাহাই প্রত্যক্ষ করিতেছি সমুদায়কেই জ্ঞানের সহিত, জ্ঞানরূপী আত্মার সহিত ঘনিষ্ঠভাবে সংযুক্ত সংবদ্ধ বলিয়া জানিতেছি । এই সমুদায়কে বধন প্রত্যক্ষ করি না, তখনও ইহাদের বিবৰ ভাবিতে গেলে, ইহাদের অস্তিত্ব কর্ত্তা কবিত্তে গেলে ইহা-দিগকে কেবল জ্ঞানের সহিত সংবদ্ধ বলিয়াই ভাবিতে পারি । ভাবনা জ্ঞানের উপকরণ লইয়াই কার্য্য করে । ভাবনা জ্ঞানের

উপকরণগুলিকে নানা প্রকারে নাড়া চাড়া করিতে পারে, নানা প্রকারে ভাঙ্গাচুরি করিতে পাবে, নানা প্রকারে সংযুক্ত বিযুক্ত করিতে পাবে, কিন্তু নূতন উপকরণ গড়িতে পাবে না। জড় বস্তুর বিষয় যাহা কিছু আমরা জানি, ইহাদের যে-কোন রূপ, যে-কোন গুণ, যে-কোন অবস্থা আমরা জানি, সমুদায়েরই সাধারণ লক্ষণ এই যে এই সকল রূপ গুণ বা অবস্থা জ্ঞাত বিষয়,—জ্ঞানরূপী আত্মার বিষয়ীভূত বস্তু। সুতরাং ভাবনাও ইহাদিগকে কেবল জ্ঞাত বস্তু, কেবল জ্ঞানরূপী আত্মার বিষয়ীভূত বস্তু বলিয়াই কল্পনা করিতে পাবে। যদি ভাবনার নূতন উপকরণ গড়িবার শক্তি থাকিত, তাহা হইলেও তাহা ভাবনার বিষয়ীভূত বস্তুই হইত, ভাবনাবাহী আত্মার বিষয়ীভূত বস্তুই হইত ; জ্ঞানের সহিত অসংযুক্ত—জ্ঞান হইতে স্বতন্ত্র স্বাধীন বস্তু হইত না। সুতরাং পার্থক্য দেখিতেছেন যে যাহাদিগকে আমরা জড়বস্তু বলি, তাহা জ্ঞানরূপী আত্মা হইতে বিযুক্ত অসংযুক্ত স্বতন্ত্র বলিয়া আমরা জানিও না, ভাবিতেও পারি না। জ্ঞাত হইতে জ্ঞাত বিষয়কে প্রভেদ করিতে পারি বটে, কিন্তু পৃথক করিতে পারি না। প্রভেদটা যাহা তাহা জ্ঞানের ভিতর, জ্ঞানের বাহিরে নহে। জড়-জ্ঞানরূপ সম্বন্ধে মধ্যে জড়ের জ্ঞাতরূপী আত্মা এক দিক্, আর বিষয়রূপী জড় আর এক দিক্ ; আত্মা জ্ঞাত, জড় জ্ঞাত, কিন্তু এই প্রভেদ জ্ঞানের ভিতরকার প্রভেদ, এই প্রভেদ জ্ঞানের বাহিরে থাকে না, জ্ঞানরূপ সম্বন্ধ হইতে বিচ্যুত হইলে,—জ্ঞাত বা জ্ঞাত বিষয়রূপে প্রতিভাত না হইলে জড় জ্ঞাতও হইতে পারে, ভাবিতও হইতে পারে না। এখন কথা এই যে যাহা আমরা জানি না, এবং

যাহা ভাবিতেও পাবি না, যাগা ভাবা অসম্ভব, তাহা বিশ্বাস-যোগ্যও নহে, এবং প্রকৃত পক্ষে তাহা বিশ্বাস করাও অসম্ভব ; অথচ লোকে মনে করে যে তাহা বিশ্বাস করা যায় এবং বিশ্বাস করিতেছে। বাস্তবিক কথা এই যে লোকে তাহা বিশ্বাস করে না, কেবল মনে করে যে বিশ্বাস করে। জড় বস্তুকে জ্ঞান-বিচ্যুত বলিয়া জানিও না, ভাবিতেও পাবি না ; জ্ঞানে ও ভাবনায় জড় আত্মার সহিত অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধে আবদ্ধ, অথচ লোকে মনে করে যে অস্তিত্ব বিষয়ে ইহা জ্ঞান হইতে স্বাধীন, স্বতন্ত্র,—কোন জ্ঞানের বিষয়ীভূত হউক আর নাই হউক, জড় একাকী থাকিতে পারে। ইহা কেবল একটা মনে করা মাত্র, ঠিক মনে করাও নয়, একটা কথার কথা মাত্র। এই কথার কথাটা কেমন কবিয়া আসিল তাহা আমরা পবে বুঝাইব। এখন পাঠক বিশেষ করিয়া বুঝুন যে ইহা একটা অসাব কথার কথা মাত্র, একটা ভ্রান্ত অমূলক সংস্কার মাত্র। এই সংস্কারটা পোষণ কবিত্তে গেলেই যে নিতান্ত অসঙ্গতিতে অভিভূত হইতে হয়, নিতান্তই স্ববিবোধিতা দোষে দূষিত হয়, তাহা আমরা দেখাইতেছি। জড়বস্তু যতই ভিন্ন ভিন্ন প্রকৃতি বিশিষ্ট হউক না কেন, ইহাদেব সাধারণ লক্ষণ এই যে ইহার জ্ঞাত বস্তু। আমাদের হস্তস্থিত কলমটির বিষয় কি জানি ? কি ভাবিতে পারি ? এই জানি যে ইহা একটা বর্ণ বিস্তৃতি কঠিনতা মন্থনতা প্রভৃতি লক্ষণযুক্ত বস্তু। কিন্তু এই সমস্ত লক্ষণই জ্ঞান-সাপেক্ষ, জ্ঞানেব আশ্রিত। “বর্ণ” অর্থ যাহা দেখা যায়,—একটা দৃষ্ট বিষয়, ইহাকে ভাবিতে গেলেও একটা দৃষ্ট বিষয় বলিয়াই ভাবিতে হইবে। কঠিনতা মন্থনতাও

তেমনি জ্ঞাত বিষয়—স্পৃষ্ট বিষয় ; ইহাদিগকে ভাবিতে গেলেও স্পৃষ্ট বিষয় বলিয়াই ভাবিতে হইবে । তেমনি বিস্মৃতি ও মর্শন ও স্পর্শনেব সহিত জ্ঞাত একটী বিষয় ; ইহাকেও কেবল জ্ঞাত বলিয়াই ভাবা যাব, এই জ্ঞাতত্ব ভিন্ন এই সকল গুণ সম্বন্ধে আর কোন ধারণাই আমাদের নাই, সুতরাং যদি বিশ্বাস করিতে হয় যে এই সকল লক্ষণযুক্ত বস্তু জ্ঞান-বিচ্যুত হইয়া আছে, ইহা আনাব বা অন্ত কোন জ্ঞানের বিষয়ীভূত নয় অথচ আছে, তবে এই অসঙ্গত অর্থহীন কথা বিশ্বাস করিতে হয় যে দৃষ্ট বা মর্শনগোচর বস্তু অদৃষ্ট হইয়া আছে, স্পৃষ্ট বা স্পর্শগোচর বস্তু অস্পৃষ্ট হইয়া আছে । লৌকিক চিন্তা এমনই দ্রাস্তি জালে অভিভূত যে ইহা এই সকল অসঙ্গত প্রবিবোধী বাক্যকেও বিশ্বাসযোগ্য মনে কবে । বাস্তবিক কথাটা এই যে কলমটা যখন নিজেব জ্ঞানের অগোচর থাকে, তখনও লোকে ইহাকে দৃষ্ট, স্পৃষ্ট, জ্ঞাত বলিয়াই ভাবে, এরূপ না ভাবিলে ভাবনাই হইতে পাবে না ; কিন্তু নিজের ব্যক্তিগত ক্ষুদ্র জ্ঞান ছাড়া কোন সর্বব্যাপী নিত্য জ্ঞানেব স্পষ্ট ধারণা নাকি নাই, তাই বাধ্য হইয়াই মনে করে যে কলমটা আছে অথচ ইহা কোন জ্ঞানেব বিষয়ীভূত নহে,—কোন জ্ঞানরূপী আত্মার আশ্রিত নহে । পাঠক এই দৃষ্টান্তের অনুরূপ কতিপয় দৃষ্টান্ত লইয়া কিঞ্চিৎ ভাবিলেই বুঝিতে পারিবেন যে ‘কোন জড় বস্তু আছে, অথচ ইহা কোন জ্ঞানের বিষয়ীভূত নহে, ইহা জ্ঞানরূপী আত্মা হইতে স্বাধীন স্বতন্ত্র ভাবে আছে’ ইহা নিতান্তই অসঙ্গত অর্থহীন কথা । জড় বস্তুর পক্ষে থাকা আর জ্ঞাত হওয়া একই কথা,—জ্ঞাত হওয়া-

তেই ইহার অস্তিত্ব, জ্ঞাত না হইয়া অল্প প্রকারে থাকা,—
জ্ঞানরূপী আত্মা হইতে স্বাধীন স্বতন্ত্রভাবে থাকা ইহার পক্ষে
অসম্ভব ।

আমরা ক্রমে জড়ের প্রত্যেক গুণ, এবং কোন কোন
দার্শনিক জড়ীয় আধার নামক যে বস্তু কর্তৃক কবেন, তদ্বিষয়ে
বিশেষ আলোচনা করিয়া দেখাইব যে জড় জ্ঞান হইতে স্বতন্ত্র
স্বাধীন বস্তু নহে,—জ্ঞান জড়ের নিত্য অপরিহার্য্য আশ্রয় ।
কিন্তু তৎপূর্বে জড় সম্বন্ধে যে লৌকিক ভ্রম দেখিতে পাওয়া
যায়, জড়কে যে জ্ঞান হইতে স্বাধীন স্বতন্ত্র বস্তু বলিয়া কর্তৃক
করা হয়, এই ভ্রমেব কাবণ প্রদর্শন করিব । এই ভ্রমেব মূল
কাবণ আত্মার প্রকৃতি সম্বন্ধে ভ্রান্ত সংস্কার । অশিক্ষিত
চিন্তাশীল লোক শরীরকেই আত্মা বলিয়া মনে করে, ‘আমি’
বলিতে শরীরকেই ভাবে । বাহ্যিক বুদ্ধিরাজ্যে আত্মা নিরাকার,
অভৌতিক, তাহাদেব অনেকে কিম্বৎপরিমাণে ভ্রমমুক্ত হইয়া-
ছেন বটে, কিন্তু অনেকেই মূল ভ্রম হইতে সম্পূর্ণরূপে মুক্ত
হইতে পাবেন নাই । এই ভ্রমী লোকদের নিরাকার
অভৌতিক সম্বন্ধে পবিত্র ধারণা নাই ; ইহঁরা আত্মাকে
নিরাকার অভৌতিক বলিয়া ও ইহাতে প্রকারান্তরে সাকার
ভৌতিক আরোপ করেন । ইহঁরা মনে করেন আত্মা
একটি বিশেষ দেশধণ্ডে আবদ্ধ একটি সূক্ষ্ম বস্তু বিশেষ । আত্মা
যখন একটি সূক্ষ্ম দেশধণ্ডে আবদ্ধ একটি সূক্ষ্ম বস্তু, তখন
কাজেই এই দেশধণ্ডের পক্ষে বাহ্য বাহির, বাহ্য কিছু এই
দেশধণ্ডের বাহিরে আছে, সে সমস্তই আত্মার বাহিরে । সে
সমস্তকে আত্মার সহিত অচ্ছেদ্যভাবে সংযুক্ত বস্তু বলা, আত্মার

আশ্রিত বস্তু বলা কেবল দার্শনিক প্রলাপ মাত্র। এইরূপে জড়ের আত্মবোধ করিয়া, আত্মাতে জড়ীয়গুণ বিস্তৃতি ও আয়তন আরোপ করিতে গিয়া লোক অধ্যাত্মজগতের গভীর সত্যের সম্বন্ধে অন্ধ হয়, নিজের অজ্ঞানতা ও চিন্তাহীনতা-প্রসূত সন্দ্বিধকে “সহজজ্ঞান” বলিয়া বিশ্বাস করে এবং জ্ঞানী-বিপ্লবের হৃদয় জ্ঞানদৃষ্টি-ঘটিত সত্যকে বুদ্ধিতে না পাবিয়া ইহাকে অবোধতা প্রলাপ বাক্য বলিয়া মনে করে। এই শ্রেণীর লোকেরা দেখেন না যে আত্মাকে কোন দেশধণ্ডে আবদ্ধ বস্তু মনে করিলেই ইহাও মনে করিতে হয় যে ইহাও কিছু আয়তন আছে ; আর ইহার আয়তন আছে বলিলেই ইহার নিরা-কারত্ব অভৌতিকত্ব আর রহিল না, ইহা সাকার ভৌতিক হইয়া গেল। বাস্তবিক কথা এই, আত্মা জ্ঞানরূপী, আত্মা জ্ঞানবস্তু, ইহা নিজের জ্ঞানজ্যোতিতে নিজে প্রকাশিত, এবং ইহার জ্ঞানে বিবরণ প্রকাশিত, ইহার জ্ঞানে আশ্রয় লাভ করিয়াই বিবরণ অস্তিত্বমান হয়। এই জ্ঞানই আত্মাব মূল-স্বরূপ। এই জ্ঞানে দৈর্ঘ্য, প্রস্থ, আয়তনের ভাব কিছুই নাই ; জ্ঞান দীর্ঘও নহে, হ্রস্বও নহে, প্রশস্তও নহে, অপ্রশস্তও নহে, গভীরও নহে, অগভীরও নহে, এসব কিছুই নহে। সুতরাং জ্ঞানরূপী আত্মাকে আয়তনশালী বস্তু মনে কবা, অথবা একটি আয়তনশালী বস্তুতে আবদ্ধ মনে করা নিতান্তই ভ্রম। জড়ের সঙ্গে আত্মার দেশগত সম্বন্ধ নাই, জড়ের সঙ্গে আত্মার কেবল জ্ঞানগত সম্বন্ধ, আত্মা জ্ঞাতা, বিবরী ; জড় জ্ঞাত, বিবর। সুতরাং আত্মা কোন নির্দিষ্ট দেশধণ্ডে আছে, এই কথা কেবল এই অর্থেই সত্য হইতে পারে যে আত্মা সেই দেশধণ্ডকে

জানিতেছে। এই অর্থে বলা যায় যে আত্মা যাহা কিছু জানিতেছে, তাহাতেই আছে। আত্মা যে-সমস্ত বস্তু জানে তার কোন বিশেষ একটাতে আত্মা আবদ্ধ থাকিতে পারে না। কোন বিশেষ একটাতে আবদ্ধ থাকিলে অল্প গুলিকে জানিতে পারিত না। আমি আমার হাত কলম ও কাগজ এই তিনটি বস্তু দেখিতেছি। এই তিনটি বস্তু পৰস্পরের বাহির। লোকে ভাবে যে এই তিনটি বস্তু যেমন পৰস্পরের বাহির এবং পরস্পর হইতে স্বতন্ত্র, আত্মা তেননি একটা চতুর্থ বস্তু, ইহাও এই তিনটি বস্তুর জায় একটা স্বতন্ত্র দেশখণ্ড অধিকার করিয়া আছে, আর সেখান হইতে এই বস্তুত্রয়কে দেখিতেছে, এই ভ্রম থাকাতেই লোকে জড়কে জ্ঞান-নিরপেক্ষ মনে করে। বাস্তবিক কথা এই যে জ্ঞানরূপী আত্মা এই তিন বস্তুকেই সমানভাবে অধিকার করিয়া আছে; আত্মা ইহাদের কোন একটাতে আবদ্ধ নহে, আর ইহাদের অতীত কোন দেশখণ্ডেও অবস্থিত নহে। আত্মা জ্ঞান বস্তু, যাহা কিছু জ্ঞানের বিষয়ীভূত তাহাই আত্মার ভিতর, আত্মা সমুদায় জ্ঞাত বস্তুর আশ্রয় ও অবলম্বন। যাহা হউক, জ্ঞানের সহিত দেশের সম্বন্ধ আমরা পরে আবার বিস্তৃতভাবে আলোচনা করিব।

জড়বস্তুকে জ্ঞান-নিরপেক্ষ বস্তু বলিয়া মনে করিবার আর একটা কারণ এই যে জ্ঞান বলিলে সাধারণতঃ লোকে আপন আপন ব্যক্তিগত জ্ঞানকে বুঝে, জীবের সীমাবদ্ধ জ্ঞানকে বুঝে। আমরা জানি যে আমাদের জ্ঞান অতি ক্ষুদ্র সীমার আবদ্ধ। আমরা এক কালে, এক দৃষ্টিতে বা একবারের স্পর্শজ্ঞান দ্বারা

জড়জগতের অতি অল্পই জানিতে পারি, কত অল্প যে জানি তাহা আমরাই পরে দেখাইব। আর, যে টুকু জানি সে টুকুও লবল সময়ে আমাদের জ্ঞানে থাকে না। অথচ আমাদের বিশ্বাস এই,—আর এই বিশ্বাস কিছু অমূলক নহে,—যে জড়-জগৎ আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানেব ভূমি পরিত্যাগ করিলেও বর্তমান থাকে। জ্ঞান বলিতে যখন লোকে ব্যক্তিগত জীব-গত জ্ঞানই বুঝে, তখন একপ ভাবা কিছুই বিচিত্র নহে যে জগৎ যখন আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানকে ছাড়িয়া থাকে, তখন জ্ঞান-নিরপেক্ষ হইয়াই থাকে, তখন ইহা কোন জ্ঞানের আশ্রয়ে থাকে না। কিন্তু আমরা যে বলিয়াছি যে জড়জগৎ জ্ঞান-নিরপেক্ষ হইয়া থাকিতে পারে না, ইহাব অর্থ কিছু এই নয় যে ইহা ব্যক্তিগত জ্ঞান-নিরপেক্ষ হইয়া থাকিতে পারে না। আমরা কিছু এই কথা বলি না যে আমরা যখন জগৎকে না জানি তখন ইহা বিলুপ্ত হয়, আমরা কেবল এই কথাই বলি যে, যখন আমরা ইহাকে না জানি, তখন ইহা কোন না কোন জ্ঞানকে অবলম্বন করিয়া থাকে। পাঠক অবশ্য স্বীকার করিবেন যে আমরা ব্যক্তিগত জ্ঞান দ্বারা জড়ের যে তত্ত্ব জানি তাহা সত্য তত্ত্ব, ফলতঃ ব্যক্তিগত জ্ঞান ব্যতীত জগৎ সম্বন্ধে প্রকৃততত্ত্ব জানিবার আর উপায়ই বা কোথায় ? কিন্তু ব্যক্তিগত জ্ঞান দ্বারা আমরা জড়ের প্রকৃতি সম্বন্ধে কি জ্ঞান লাভ করি ? এই জ্ঞানই কি লাভ করি না যে ইহা জ্ঞানাত্মক বস্তু ? ফলতঃ ইহা ব্যতীত অল্প কোন জ্ঞান সম্ভবই নহে; জ্ঞানগোচর বস্তু কেবল জ্ঞাত, কেবল জ্ঞানাধীন রূপেই জ্ঞাত হইতে পারে। আমরা জ্ঞান দ্বারা যখন জগতের এই প্রকৃতিই জানিলাম যে

ইহা জ্ঞানাধীন বস্তু, তখন কাজে কাজেই বিশ্বাস করিতে হইবে যে যখন আমরা জগৎকে না জানি, তখনও ইহা কোন জ্ঞানকে আশ্রয় করিয়াই বর্তমান থাকে, তাহা না হইলে ইহার থাকাই ঘটে না। আমরা সহজ চলিত ভাষায় কথাটা বলিলাম। আমরা ক্রমে দেখাইব—এখন বলিলে পাঠক সে কথা হয়তঃ ভাল বুঝিতে পারিবেন না—যে ভিন্ন ভিন্ন আত্মা যে জগৎটাকে লইয়া লুপালুকি করিতেছে তাহা নহে, বাহ্যকে আমরা ব্যক্তিগত জ্ঞান বলি তাহা একান্ত ব্যক্তিগত নহে, ব্যক্তিগত জীবনে তাহার প্রকাশ সীমাবদ্ধ হইলেও মূলে তাহা সীমাবদ্ধ নহে। যে জ্ঞান আমাদের ব্যক্তিগত জীবনে প্রকাশিত হয়, বাহ্যে আমাদের জ্ঞাত সমুদায় বস্তুব আলোক ও আধাররূপে প্রকাশিত হয় তাহা আমাদের ব্যক্তিগত অজ্ঞানতা বিস্তৃতি ও নিজের সময়ে ও নিজের নিকট নিজে প্রকাশিত থাকিয়া সমগ্র জগৎকে ধারণ করিয়া থাকে। বাহ্যে হউক এই সকল কথা যথা স্থানে বিস্তৃতভাবে বলা হইবে।

আমরা এখন জড়ের প্রত্যেক গুণের বিবরণ আলোচনা করিয়া দেখাইব যে এই সকল গুণ জ্ঞান-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র বস্তু নহে, এই সকল গুণ জ্ঞানরূপী আত্মাকে অবলম্বন না করিয়া থাকিতে পারেন না। জড় সম্বন্ধে লৌকিক ব্রাহ্ম সংস্কার দূরীকরণের পক্ষে আমাদের এই পরিচ্ছেদটী সৰ্ব্বাপেক্ষা অধিক প্রয়োজনীয়, তাই ইহাতে পাঠকের বিশেষ মনযোগ ভিক্ষা করি।

বিস্তৃতি বা বেশ-ব্যাপ্তি জড়ের সাধারণ গুণ ; জড়বস্তু

মাত্রই বিস্তৃত বা দেশে ব্যাপ্ত । বর্ণ, ব্রাণ, উষ্ণতা, শীতলতা প্রভৃতি বিশেষ বিশেষ গুণ বিশেষ বিশেষ বস্তুব থাক্ আর নাই থাক্, বিস্তৃতি জড়বস্তু মাত্রেরই আছে । এই বিস্তৃতি বা দেশ যে জ্ঞানরূপী আত্মাব আশ্রিত বস্তু, ইহা যে জ্ঞান-নিবপেক্ষ স্বাধীন স্ততন্ত্র বস্তু নহে, এই তত্ত্বের সাধারণ ব্যাখ্যা উক্তিপূর্বে দেওয়া হইয়াছে, এখন আমরা ইহা কিছু বিশেষ ভাবে ব্যাখ্যা করিব । সম্মুখস্থ কাগজ খণ্ডকে দৃষ্টান্ত স্থানীয় করা যাক্ । এই কাগজ খণ্ডকে যতক্ষণ কেবল দেখিতেছি, স্পর্শ করিতেছি না, ততক্ষণ ইহাব কেবল দুটি গুণ আমাদের সমক্ষে প্রকাশিত—উহার বিস্তৃতি ও উহার শাদা বং । এই শাদা রঙেব পবিবর্ত্তে উহাতে সচজেই নীল, হরিজ্ঞা, সবুজ বা অল্প কোন বং দেওয়া যায় । এই রূপে ইহাকে যে-কোন বর্ণে বঞ্জিত করা যায়, এবং যে-কোন বর্ণে বাঞ্জিত বলিয়া কল্পনা করা যায় । এমন কোন বর্ণ নাই যাহা উহার না থাকিলেই নয়, যাহা ইহার পক্ষে অপরিহার্য্য । কিন্তু পাঠক দেখিবেন যে উহাতে যে-কোন বর্ণ দেওয়া যাক্ না কেন, ইহাকে যে-কোন রংযুক্ত বলিয়া কল্পনা করা যাক্ না কেন, প্রত্যেক বর্ণের সঙ্গে বিস্তৃতি বা দেশ থাকা একান্তই আবশ্যক । দেশেব সহযোগেই বর্ণ আবির্ভূত হয়, এবং দেশের সহযোগ ভিন্ন বর্ণ কল্পিত হইতে পারে না, দেশ বর্ণের পক্ষে অপরিহার্য্য । কিন্তু অপব মিকে বর্ণ দেশের পক্ষে অপরিহার্য্য নহে । আমরা দেখিয়াছি যে শাদা চলিয়া গেলে দেশ নীলেব সঙ্গে থাকিতে পারে, নীল চলিয়া গেলে সবুজের সঙ্গে থাকিতে পারে, কোন বিশেষ বর্ণই দেশের পক্ষে অপ-

গ্রিহাৰ্থ্য নহে। কেবল তাহাই নহে ; আদৰ্বে কোন বর্ণ না থাকিলে ও দেশ থাকিতে পাবে। অন্ধের বর্ণজ্ঞান নাই, অথচ দেশজ্ঞান আছে ; স্পর্শবোধের সঙ্গে তাহার সমক্ষে দেশ প্রকাশিত হয়। কেবল অন্ধেবই বা কেন, বাহাদেব চক্ষু আছে তাহাদেব ও কেবল স্পর্শবোধেব সঙ্গে দেশের জ্ঞান হইতে পারে ও হইয়া থাকে। এট স্পর্শবোধেব বেলায় ও দেখিতে পাওয়া যায় যে উষ্ণতা, শীতলতা, মৃদুতা, কৰ্কশতা, কঠিনতা, কোমলতা এই সমুদায় বোধেব সঙ্গে দেশজ্ঞান অপরিহার্য্য, দেশেব সহযোগে ভিন্ন এট সমুদায় বোধ আবিস্কৃত হইতে পারে না, বলিত ও হইতে পারে না, কিন্তু দেশ এই সমুদায়ের কোনটাবই অপেক্ষা রাখে না। উষ্ণতা না থাকিলে শীতলতাব সঙ্গে দেশজ্ঞান হইতে পাবে, শীতলতা না থাকিলে মৃদুতা বা কৰ্কশতাব সঙ্গে দেশজ্ঞান হইতে পারে, ইত্যাদি, এট সমুদায় অস্থতবেব মধ্যে কোনটাই দেশজ্ঞানের পক্ষে অপরিহার্য্য নহে। কেবল তাহাই নহে ; যেখানে কোন স্পর্শবোধট নাই, সেখানেও কেবল কোন বর্ণেব সহযোগে দেশ প্রকাশিত হইতে পাবে। স্মৃতবাং, আমরা পূৰ্বে যেমন দেখিয়াছিলাম যে দেশ বর্ণনিবপেক্ষ, বর্ণেব অধীন নহে, বর্ণ-সাপেক্ষ নহে, তেমনি এখন দেখিতেছি যে দেশ স্পর্শ-নিবপেক্ষ, ইহা স্পর্শের অধীন নহে, স্পর্শ সাপেক্ষ নহে।

স্মৃতবাং দেখা যাইতেছে যে, যে-সমস্ত গুণের সঙ্গে দেশ প্রকাশিত হয় ইহা সে-সমস্ত গুণের কোনটাবই অধীন নহে, ইহার গন্ধে কোনটাই অপরিহার্য্য নহে, কিন্তু ইহা এই সকল

গুণের প্রকাশের পক্ষে অপরিহার্য্য। কেবল তাহাই নহে, একে একে এই সকল গুণের বিলয় ভাবিতে পারি, কিন্তু দেশের বিলয় ভাবিতে পারি না। শাদা নীল প্রভৃতি বর্ণের বিলয় ভাবিতে পারি, উষ্ণতা শীতলতা প্রভৃতি স্পর্শ-বোধের বিলয় ভাবিতে পারি, কিন্তু দেশের বিলয় ভাবিতে পারি না। এই কাগজ খণ্ডের বর্ণ, মন্থতা, কঠিনতা প্রভৃতি সমস্ত গুণ বিলুপ্ত ধ্বংস-প্রাপ্ত হইয়াছে ভাবিতে পারি, কিন্তু টহা যে দেশপণ্ড অধিকার করিয়া আছে তাহা বিলুপ্ত হইয়াছে ইহা কদাচ ভাবিতে পারি না। পূর্বোক্ত ৭৭সমূহের অন্তিম চিন্তাব পক্ষে অপরিহার্য্য নহে, ইহার অন্তিম চিন্তাব পক্ষে ও অপরিহার্য্য। কিন্তু ইহা দেখা আবশ্যক যে ইহার পক্ষে বর্ণাদি কোন বিশেষ গুণ অপরিহার্য্য না হইলেও ইহাকে জানিতে হইলে বা করনা করিতে গেলে কেবল বর্ণাদি গুণের আধাররূপেই জানা যাব ও ভাবা যার। অতীতকালে,— একটা স্বতন্ত্র বস্তুরূপে—টহা জ্ঞাতও হইতে পারে না, কল্পিতও হইতে পারে না। টহা যে অপরিহার্য্য সে কেবল বর্ণাদি গুণের আধাররূপেই অপরিহার্য্য। এই আলোচনা দ্বারা এই দুটি সত্য প্রতীত হইতেছে :—(১) দেশ কোন জ্ঞান-নিরপেক্ষ স্বাধীন বস্তু নহে। জ্ঞান নিরপেক্ষ বস্তু যাহা, জ্ঞানের পক্ষে যাহা পর, তাহার সঙ্গে জ্ঞানের এমন কিছু অচ্ছেদ্য সম্বন্ধ থাকিতে পারে না যে তাকে না জানিয়া অপর কতকগুলি বস্তুকে জানা যায় না, এবং তাহার অনন্তিম চিন্তাই করা যায় না। জ্ঞান-নিরপেক্ষ বস্তু জ্ঞানের পক্ষে অপরিহার্য্য (necessary) হইতে পারে না, তাহার প্রকৃতি

এমন হওয়াই আবশ্যিক যে তাহাকে জ্ঞান জানিতেও পাবে, না জানিতেও পারে (contingent)। কিন্তু দেশ জ্ঞানের পক্ষে অপরিহার্য, বর্ণ স্পর্শাদি অনুভবের সঙ্গে দেশের জ্ঞান অপরিহার্য, দেশের সহিত জ্ঞানের সম্বন্ধ অচ্ছেদ্য। বাহ্যের সঙ্গে জ্ঞানের এরূপ ঘনিষ্ঠ অচ্ছেদ্য সম্বন্ধ তাহা নিশ্চয়ই জ্ঞান সাপেক্ষ। আবার, বাহ্য জ্ঞান-নিবপেক্ষ, জ্ঞানের সম্বন্ধে পব, তাহাকে যদি জানাও যায়, তথাপি তাহার সম্বন্ধে কোন একান্ত-নিশ্চিত অকাটা কথা বলা যায় না, তাহা আজ যেমন আছে, কাল-তেমন না থাকিতে পারে, এই মুহূর্ত্তে যেস্বপ্ন আছে, পর-মুহূর্ত্তে সেস্বপ্ন না থাকিতে পারে। আর তাহাকে না জানিয়া সে তাহার সম্বন্ধে ভবিষ্যৎবাণী (anticipation) তাহা একবারেই অসম্ভব। কিন্তু দেশের সম্বন্ধে জ্ঞান অকাটা কথা বলে, ভবিষ্যৎ-বাণীও বলে। প্রথমতঃ, ইহা নিশ্চিত কথা যে জড়বস্তুর অন্ত্যস্ত গুণ সম্বন্ধে বস্তুই পরিবর্তিত হউক না কেন, ইহার বিস্তৃতি থাকিবেই থাকিবে, জড়ের পক্ষে দেশ অপরিহার্য, অন্ত্যস্ত গুণ আসিতে পারে, যাইতে পারে, দেশ অটলভাবে বর্তমান থাকিবে। যে বস্তু আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানে প্রতিভাত হয় নাই, তাহার সম্বন্ধেও এ কথা একান্ত সত্য। ভবিষ্যতে যে সকল বর্ণ স্পর্শাদি অনুভব করিব তৎসম্বন্ধেও ইহা নিশ্চয় যে ঐ সকল অনুভব দেশে প্রতিভাত হইবে। দ্বিতীয়তঃ, আমাদের জ্ঞাত দেশের যে দৈর্ঘ্য, প্রস্থ ও বেধ এই তিনটি গুণ (triple dimension) আছে, আমরা জানি আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানের বাহ্যে যে দেশ আছে তাহাও এই তিনটি গুণই আছে; আমরা সেই দেশকে প্রত্যক্ষ না

ববিধাও এট কথ্য নিশ্চিতরূপে বলিতে পারি। এখন কণা এই যে দেশ জ্ঞান-সাপেক্ষ জ্ঞানের নিজস্ব বস্তু বলিয়াই জ্ঞান দেশের প্রকৃতি সম্বন্ধে এই সকল নিশ্চিত অকাটা কথা, এট সকল অধ্বুণীয়া ভবিষ্যৎবাণী বলিতে পারিতেছে ; দেশ জ্ঞান-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র বস্তু হইলে এই সকল কল্যাণ সম্ভব হইত না। * (২) দেশ জ্ঞান-সাপেক্ষ জ্ঞানের নিজস্ব বস্তু বটে, কিন্তু যখন ইচ্ছা কেবল বর্ণ স্পর্শাদি অনুভবের নিত্য অবলম্বনরূপেই জ্ঞেয়,—বর্ণ স্পর্শাদির নিত্য অবলম্বন ব্যতীত যখন অল্প কোন রূপে ইহাকে জানাও যায় না, ভাবাও যায় না, তখন বুঝা গাইতেছে যে ইহা স্বয়ং এবট বিষয় নহে, ইহা বর্ণাদি গুণ অনুভব করিবার পক্ষে জ্ঞানেব অপরিহার্য্য প্রকরণ মাত্র। বর্ণাদিগুণ জ্ঞানের উপকরণ, কিন্তু দেশকে ছাডিয়া আত্মা বর্ণাদি গুণ জ্ঞানের বিষয়ীভূত হইতে পাবেনা, দেশকে ছাডিয়া আত্মা বর্ণাদি গুণ জানিতে পাবে না, কেবল দেশরূপ প্রণালী বা প্রকরণ অবলম্বন করিয়াই আত্মা বর্ণাদি গুণ জানিতে পাবে, এট জগুই দেশকে জড় সম্বন্ধীয় জ্ঞানেব অপরিহার্য্য প্রকরণ (necessary form) বলা হইল। †

* ববিত-শব্দের অকাটা অনতিক্রমণীয় (necessity) সত্য সম্বন্ধ দেশের জ্ঞান-সাপেক্ষতার উপর নির্ভর করে। দেশ জ্ঞান-নিরপেক্ষ হইলে এই সকল সত্য অকাটা অনতিক্রমণীয় হইত না। বিষয়টী সাধারণ পাঠকের বোধগম্য হইবে না বলিয়া ইহা বিবৃতরূপে বলা হইল না।

† See Kant's *Critique of Pure Reason* Transcendental Aesthetic, and Prof. E. Caird's *Philosophy of Kant*, Part Second, Chapter III. See also the relative sections of Prof. T. H. Green's *Introduction to Hume's Works* and pp. 238—251 of the second volume of Green's Works.

দর্শনশাস্ত্রে অনভিজ্ঞ পাঠকের পক্ষে এই ব্যাখ্যা কতদূর তৃপ্তিকর হইল জানি না। প্রথম পাঠে যে সকল কথা মটিল ও অতৃপ্তিকর বোধ হইয়াছে, আশা করি সচিস্ত মনে কয়েকবার পাঠ করিলে সেই সকল কথাই অধিকতর বোধগম্য ও তৃপ্তিকর বোধ হইবে। যাহা হউক, আমরা আর এক প্রণালীতে দেশের জ্ঞানাধীনতা জ্ঞান সাপেক্ষতা ব্যাখ্যা করিতেছি। আশা করি এই ব্যাখ্যা কোন কোন পাঠকের পক্ষে উপরিস্থ ব্যাখ্যা অপেক্ষা অধিকতর সুবোধ্য ও তৃপ্তিকর হইবে।

আমাদের দৃষ্টান্ত স্থানীয় কাগজখণ্ডকে প্রকৃত বা কাল্পনিক রেখা দ্বারা কয়েকটি অংশে বিভাগ করুন। একরূপ অসংখ্য অংশে এট দেশখণ্ড বিভক্ত হইতে পারে। একরূপ অসংখ্য অংশেই এই দেশখণ্ড গঠিত। দেশের প্রকৃতিই এই যে ইহা অসংখ্য অংশে বিভাজ্য (infinitely divisible), ইহা অসংখ্য অংশের সমষ্টি। দেশ বতই ক্ষুদ্র হউক না কেন, ইহার অংশ থাকিবেই থাকিবে। এমন ক্ষুদ্র দেশ থাকিতে পারে না যাহা বিভাজ্য নহে, যাহার অংশ নাই। এমন ক্ষুদ্র দেশ অবশ্ত থাকিতে পাবে যাহাকে বিভাগ করা মানুষ বা কোন জীবের সাধ্যাত্ত নহে, কিন্তু এস্থলে জীবের সাধ্য অসাধ্যের কথা হইতেছে না, জীব যাহা ভাগ করিতে পাবে না, প্রকৃতপক্ষে তাহারও অংশ আছে। দেশের ভাবই (conception) এমনি, যে তাহা বতই ক্ষুদ্র হউক না কেন, তাহার অংশ থাকিবেই থাকিবে, অথবা, অন্য কথায়, তাহা বিভাজ্য হইবেই হইবে, দেশ অংশবিহীন অর্থও হইতে পারে না। যদি কোন পাঠক বলেন যে এমন ভো হইতে পারে

যে কোন দেশখণ্ডকে বিভাগ করিতে করিতে এমন ক্ষুদ্র অংশে
 পূঁছহান গেল বাহাদেব আব অংশ হয় না, বাহাবা কেবল বিন্দু-
 মাত্র, যাঁহাদের কোন আয়তন নাই,—তাহার উত্তর এই যে
 এই সমুদায় কল্পিত বিন্দু বাস্তবিক দেশের অংশ নহে, দেশের
 অংশ বাহা, বাহাদের সমষ্টিতে দেশের উৎপত্তি, তাহাদের
 আয়তন থাকা আবশ্যক, অংশবিহীন আয়তন-শূন্য কোটা
 কোটা বিন্দুর সমষ্টিতে ও আয়তনযুক্ত দেশের উৎপত্তি হইতে
 পারে না। দেশ যতই ক্ষুদ্র হউক না কেন, ইহার আয়তন
 থাকিবেই থাকিবে, সূতবাং ইহা অসংখ্য অংশযুক্ত, ইহা অসীম-
 রূপে বিভাজ্য হইবে। এখন আমাদের দৃষ্টান্তস্থানীয় দেশখণ্ড
 এবং ইহার ভিন্ন ভিন্ন অংশ, বাহাবা পরস্পরের বাহির অথচ
 পরস্পরেব সহিত সংযুক্ত, ইহাদের সহিত জানেব সম্বন্ধ
 চিন্তা করুন। পাঠক সাধারণভাবে বুঝিবাছেন যে, বাহা কিছু
 জানে প্রকাশিত, তাহাই জানে প্রতিষ্ঠিত, জানে ধৃত ও অব-
 স্থিত, জান তাহার অপরিহার্য্য আশ্রয়। ইহাও সাধারণভাবে
 দেখিয়াছেন যে বিদ্যুতিশালী বস্তুসমূহ পরস্পরের বাহির
 হইলেও সমুদায়ই নিরীক্শেষরূপে জানের ভিতর, জানের
 আশ্রিত। এখন আমরা বিশেষভাবে এট দেখাইতে চাই যে
 এই দেশ খণ্ডের ভিন্ন ভিন্ন অংশগুলির মধ্যে যে সংযোগ বহি-
 য়াছে,—যে সংযোগের উপর দেশখণ্ডের অস্তিত্ব নির্ভর করে, এই
 সংযোগের অপরিহার্য্য কারণ জান, জানেবই সংযোগকারী
 শক্তিতে ইহারা সংযুক্ত বহিয়াছে। ভিন্ন ভিন্ন বস্তুব সংযোগ
 বলিলেই এমন কিছু বুঝায়, বাগ স্বয়ং এক অখণ্ড হইয়াও
 সাধারণভাবে সমস্ত বস্তুগুলিকে অধিকার করিয়া সমুদায়কে

সংযুক্ত করিতেছে,—তাহাদের পৃথকত্ব দূর্ব করিতেছে । বন্ধন-মুক্ত ভিন্ন বন্ধন চাইতে পারে না । এস্থলে সেই সাধারণ বস্তু কি ? সেই বন্ধন-মুক্ত কি ? এস্থলে, এবং এক্ষণ সমুদায় স্থলেই সেই সাধারণ বস্তু—সেই বন্ধনমুক্ত—জ্ঞান,—জ্ঞানরূপী আত্মা । জ্ঞান যদি এই সকল ভিন্ন ভিন্ন অংশের কোন বিশেষ অংশে আবদ্ধ থাকিত, তবে এই সমুদায় অংশ পরস্পর সংযুক্ত হইতে পারিত না, এবং এই সংযোগের অভাবে দেশখণ্ড ও গঠিত হইতে পারিত না । জ্ঞান স্বয়ং এক অখণ্ড হইয়াও ইহাদের প্রত্যেকের মধ্যে বর্তমান, ইহা প্রত্যেককে অধিকার করিয়া আছে, প্রত্যেকের আশ্রয় হইয়া রহিয়াছে, তাহাতেই সকলে সংযুক্ত হইতে পারিয়াছে । জ্ঞান ইহাদের সাধারণ আশ্রয়, এবং জ্ঞানই ইহাদের সংযোগকারী । আমরা কিছু এমন বলিতেছি না যে এই সকল সংযুক্ত অংশ পূর্বে বিযুক্ত ছিল, পরে জ্ঞান ইহাদিগকে টানিয়া আনিয়া সংযুক্ত করিয়াছে, ইহা বলা আমাদের অভিপ্রায় নহে । পরস্পর স্বাধীন ভাবে অবস্থিত ভিন্ন ভিন্ন অংশকে টানিয়া আনিয়া যে সংযোগ করা হয়, আমরা সে কৃত্রিম সংযোগের কথা বলিতেছি না ; যে সংযোগ দেশেব প্রকৃতিগত ধর্ম, যে সংযোগ ব্যতীত দেশের অস্তিত্ব সম্ভব নহে, সেই সংযোগের কথাই বলিতেছি । এই কাগজ থানাকে টুকরা টুকরা করিয়া ইহাকে পরস্পর বিযুক্ত সহস্র অংশে বিভাগ করা যায়, কিন্তু ইহা যে দেশখণ্ড অধিকার করিয়া আছে, সেই দেশখণ্ডকে পরস্পর-বিযুক্ত অংশে বিভাগ করা যায় না, ভিন্ন ভিন্ন অংশের সংযোগেই ইহার অস্তিত্ব ; এই সকল ভিন্ন ভিন্ন অংশ আবার ভিন্ন ভিন্ন ক্ষুদ্রতর অংশের

সংযোগে গঠিত, এইরূপে অসীম অংশের সংযোগেই দেশের অস্তিত্ব। আমরা এই সংযোগের কথাই বলিতেছি। এটি সংযোগ একটি কালাধীন ক্রিয়া নহে; ইহা এককালে ছিল না, কোন বিশেষকালে ঘটয়াছে, এরূপ ক্রিয়া নহে, ইহা একটি কালাতীত ক্রিয়া,* অথবা ইহাকে যদি ক্রিয়া বলিতে আপত্তি হয়, ইহাকে একটি অবস্থা বলা যাউতে পারে। ইহাকে যাহাই বলা হউক, ইহা জ্ঞান-সাপেক্ষ, জ্ঞানাধীন। ইহাকে যদি ক্রিয়া বলা যায়, তবে বলিতে হইবে যে জ্ঞান ইহার অপরিহার্য্য কাৰণ (necessary cause); ইহাকে যদি অবস্থা বলা যায় তবে বলিতে হইবে যে জ্ঞান ইহার অপরিহার্য্য আশ্রয়,— ইহার অপরিহার্য্য নির্ভবস্থল (necessary condition)। কোন কোন পাঠক বলিতে পারেন ভিন্ন ভিন্ন উপকরণেব সংযোগ বলি লেই তো এটি বুঝায় যে সংযুক্ত উপকরণগুলি স্বয়ং স্বতন্ত্র, স্বয়ং তাহাবা সংযোগের অপেক্ষা না রাখিয়া, স্ফুটরাং সংযোগকারীর অপেক্ষা না রাখিয়া, থাকিতে পাবে, কেবল সংযোগে উৎপন্ন যে বস্তু তাহারই অস্তিত্ব সংযোগেব উপর নির্ভর করে, কেবল তাহাই সংযোগ-সাপেক্ষ। দেশ জ্ঞানদ্বারা সংযুক্ত ভিন্ন ভিন্ন অংশের সমষ্টি, ইহা বলিলে ইহাই কি স্বীকার করা হইল না যে সমষ্টির উপকরণগুলি স্বয়ং জ্ঞান-নিরপেক্ষ, কেবল সমষ্টিটাই জ্ঞান-সাপেক্ষ? এই কথার উত্তর প্রকারান্তরে পূর্বেই দেওয়া হইয়াছে। কৃত্রিম সংযোগের স্থলে এটি কথা খাটে, সন্দেহ নাই, কৃত্রিম সংযোগকারীর সহিত সংযুক্ত উপকরণগুলির কোন অপরিহার্য্য সম্বন্ধ নাই, তাহা ঠিক, সেরূপ স্থলে সংযুক্ত উপকরণ

* "A timeless act"—T. H. Green.

গুলি বিযুক্ত অবস্থায়ও থাকিতে পারে, সুতরাং সংযোগকারীকে ছাড়িয়াও থাকিতে পারে। কিন্তু দেশের স্থলে একথা খাটে না। দেশ ব্যাপারটাই একরূপ যে সংযোগের উপবই ইহার অস্তিত্ব নির্ভব করে। ইহা কেবল একটি অনন্ত সংযোগেরই ব্যাপার। কোন একটি বিশেষ দেশ খণ্ডের অংশগুলির যোগ যেমন জ্ঞানের উপর নির্ভব করে, প্রত্যেক অংশ আবার তেমনি ইহার অভ্যন্তরস্থ অংশগুলির সংযোগের উপব নির্ভর করে, এইরূপে অসীম অংশের সংযোগেই দেশের অস্তিত্ব। এতলে অগ্রে উপকরণ পরে সংযোগ, একরূপ রীতি নহে, এতলে সংযোগের উপরই উপকরণের অস্তিত্ব নির্ভর করে, সংযোগ ব্যতীত উপকরণ অভাবনীয়, অর্থহীন।*

জড়-জ্ঞানের প্রকরণ যাহা, তাহা যে জ্ঞানাধীন, জ্ঞানাপ্রিত, তাহা দেখান হইল, এখন জড়-জ্ঞানের উপকরণ যে বর্ণ কঠিনতা প্রভৃতি গুণ, ইহারাও যে জ্ঞানাপ্রিত, ইহারাও যে কোন জ্ঞান-নিবপেক্ষ বস্তু বা বস্তুর গুণ নহে, আমবা তাহাই দেখাইব। আমরা দেখাইব যে ইহারা মনের অনুভব (feelings or sensations) মাত্র। অনুভব অনুভবকারী মনের আপ্রিত বস্তু, অনুভবকারী মনেবই অবস্থা মাত্র, অনুভবকারী মনকে ছাড়িয়া হহাব কোন অস্তিত্বই সম্ভব নহে। মূল আলোচনায় প্রবৃত্ত হইবার পূর্বে অনুভবের সহিত অনুভবকাবী মনের সম্বন্ধের বিষয় কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাক্। পাঠক মনে করুন যেন একটা ব্যথা অনুভব করিতেছেন। ব্যথাটা একটা

* See Green's *Prolegomena to Ethics*, Book I, Chap 1, Secs 28, 29.

অনুভব। এই অনুভবটা কেমন করিয়া হইল, কি কারণে কিসের দ্বারা উৎপন্ন হইল, এই সকল বিষয় এখন রাখিয়া দিয়া কেবল অনুভবটা এবং ইহার অনুভবকারী মনের সঙ্গে ইহার যে সম্বন্ধ তাহাই চিন্তা করুন। এক দিকে দেখুন যে ব্যাথাটার সঙ্গে মনের কিছু প্রভেদ আছে, কিছু বৈতন্ধ্য আছে। ব্যাথাটা কিছু মন নয়, মন ও কিছু ব্যাথা নয়, কিন্তু অপর দিকে ব্যাথাটা মনেরই অনুভব, মনেরই একটা অবস্থা, মনকে ছাড়িয়া ইহা কিছুই নয়, মনকে ছাড়িলেই ইহার বিলয়, ইহার ধ্বংস। কোন মন অনুভব করিতেছে না, অথচ একটা ব্যাথা আছে, একটা অনুভব আছে, এই কথা অর্থহীন অসম্ভব কথা। ফলতঃ ‘অনুভব’ (feeling) কথাটাই একটা abstract কথা মাত্র, ইহা কোন স্বাধীন স্বতন্ত্র বস্তুর পরিচায়ক নহে। সুবিধার জন্য আমরাগকে ‘অনুভব’ (feeling) কথাটা ব্যবহার করিতে হয় বটে, কিন্তু কেবল অনুভব (more feeling) বলিয়া কোন বস্তু নাই, আদত খাঁটি (concrete) বস্তুটা হইলে “আমি অনুভব করি (I feel)। “একটা অনুভব”=“আমি একবার অনুভব করি” (A feeling=I feel once), “দুটা অনুভব”=“আমি দুবার অনুভব করি” (Two feelings=I feel twice), “একটা অনুভব-শৃঙ্খল”=“আমি ক্রমাগত কয়েকবার অনুভব করি” (A series of feelings or sensations=I feel continually a number of times)। সুতরাং কেবল অনুভব বা অনুভব-শৃঙ্খল বলিয়া কোন বস্তু নাই, অনুভবকারী মনকে ছাড়িয়া অনুভব বা অনুভব-শৃঙ্খল কিছুই নহে।

আমরা এখন দেখাইব যে ব্যাথা যেমন একটা অনুভব,

ব্যথা যেমন মনকে ছাড়িয়া থাকিতে পারে না, তেমনি বর্ণ, স্পর্শাদি, বাহ্যাদিগকে আমরা জড়ীর স্তর বলি, ইহারাও অমুভব মাত্র, মানসিক অবস্থা মাত্র, মনকে ছাড়িয়া ইহাদের অস্তিত্ব সম্ভব নহে । প্রথমতঃ বর্ণের বিষয় আলোচনা করা যাক । বর্ণ একটা দৃষ্ট বা দৃষ্টিগোচর বিষয়, ইহা দৃষ্ট রূপেই জ্ঞানের সমক্ষে প্রকাশিত হয়, এবং আমবা বর্ণন ইহাকে না দেখি তখনও কেবল দৃষ্ট বিষয়,—কোন না কোন আত্মার দৃষ্ট বিষয় রূপেই ইহাকে ভাবিতে পারি । যাচাকে কেবল দৃষ্ট বিষয় রূপেই জানি, এবং দৃষ্ট বিষয় রূপেই ভাবিতে পারি, তাহা অদৃষ্ট হইয়া আছে তহা বিশ্বাস করিতে গেলে কিরূপ অসঙ্গত অবিরোধী কথার বিশ্বাস করিতে হয়, তাহা পাঠক ইতি-মধ্যেই দেখিয়াছেন । যাচা হউক বর্ণ যে জ্ঞান-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র বস্তু নহে, তহা যে একটা মানসিক অমুভব মাত্র, তাহা আমরা এখানে একটু বিশেষ ভাবে বুঝাইতেছি । বর্ণ মানসিক অমুভব মাত্র নহে,—ইহা একটা জ্ঞান-নিরপেক্ষ বস্তু, এই ভ্রম হইবার একটা কারণ এই যে বর্ণ দেশের সংযোগে প্রকাশিত হয় ; বর্ণকে দেশের সঙ্গে একীভূত বলিয়া বোধ হয়, বর্ণকে একটা বিস্তৃতিশালী বস্তু বলিয়া বোধ হয় । একটা দেশে ব্যাপ্ত বিস্তৃতিশালী বস্তু যে একটা মানসিক অমুভব তাহা অসঙ্গত বলিয়া বোধ হয় । কিন্তু আমবা দেখাইয়াছি যে দেশ বর্ণের সঙ্গে এক নহে, দেশ বর্ণ-সাপেক্ষ নহে, দেশ বর্ণ নিরপেক্ষ । ইহাও দেখান হইয়াছে যে দেশ যদিও একটা অমুভব নহে, কিন্তু ইহা জ্ঞান-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র বস্তু নহে, ইহা জ্ঞানেরই প্রকরণ ; ইহা বর্ণ ও

স্পর্শজ্ঞানের অপরিহার্য প্রাকরণ । সুতরাং বর্ণ দেশ-সংযোগে অনুভূত হয় বলিয়া ইহার জ্ঞান-সাপেক্ষতা সম্বন্ধে যে সন্দেহ হয়, সে সন্দেহ অমূলক । বাহ্য দেবি, দর্শনেঞ্জিয়ের সাহায্যে বাহ্য অনুভব এবি তাহাই বর্ণ, তাহা ছাড়া বর্ণ আব কিছুই নহে । কিন্তু বাহ্য দর্শন করি তাহা দর্শন-ক্রিয়া হইতে স্বাধীন ভাবে আছে ইহা অসম্ভব কথা । অন্ধের পক্ষে বর্ণ কিছুই নহে । দর্শক না থাকিলে বা দর্শন-শক্তি না থাকিলে বর্ণ বলিয়া কোন বস্তুই থাকিত না ।

বর্ণ যে একটা অনুভব মাত্র তাহা না বুঝিবার আর একটি কাবণ এই :—দার্শনিক চিন্তাবিগীন লোকের নিকট বোধ হয় যেন একই দৃষ্ট বস্তু—একই রূপ—ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তির দৃষ্টির বিষয় হইতে পারে এবং হইয়া থাকে, যেন একই রূপকে ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তি দেখিতে পারে এবং দেখিয়া থাকে । অনুভব বস্তুটা একান্তই ব্যক্তিগত, প্রত্যেক ব্যক্তি কেবল নিজের মনেব অনুভবকেই সাক্ষাৎ ভাবে জানিতে পারে, একটা অনুভব অনেক মনের দূরে থাক্, একাধিক মনের বিষয়ীভূত হইতে পাবে না । তোমার ব্যথা কেবল তুমিই অনুভব করিতে পার, আমি কেবল পৰোক্ষভাবে তাহার ধবর জানিতে পারি মাত্র, তাহা অনুভব কবা আমার পক্ষে অসম্ভব । আমি বাহ্য অনুভব করি তাহা কেবল আমারই মনের ব্যথা । দৃষ্ট বর্ণ যখন এককালে অনেক মনেব বিষয়ীভূত হইতে পারে, তখন ইহাকে আর অনুভব বলা যায় কিরূপে, মানসিক অবস্থা বলা যায় কিরূপে ? লোকের মনে মনে এই মূর্খিটা কার্য করে । এখন, বাস্তবিক কথা এই যে এক রূপই যে ভিন্ন ভিন্ন

মনেব বিবরীভূত হয়, এ কথাটা নিতাস্তই ভুল। বাস্তবিক
কথা এই যে প্রত্যেক দ্রষ্টা নিজ নিজ মনেব সমক্ষে প্রকাশিত
পৃথক পৃথক রূপ দেখে; যতগুলি দ্রষ্টা ততগুলি রূপ।
রূপগুলি পরস্পর সদৃশ বটে, কিন্তু ইহারা সংখ্যায় এক
নহে। এমন কি, আমবা প্রত্যেকে আমাদের দুই চক্ষুতে
দুই স্বতন্ত্র কিন্তু সদৃশ রূপ দেখি; নানা কারণে দর্শন কালে
এই দুই রূপ মিলিত হইয়া যায়। আমরা ২।১টী দৃষ্টান্ত
দ্বারা এই কথাব সত্যতা বুঝাইতেছি। পাঠক একজন বন্ধুব
সঙ্গে বসিয়া কোন বস্তুব দিকে, যথা, সম্মুখস্থ পুস্তকের প্রতি
দৃষ্টিপাত করুন। আপনাদের যোগ হইতেছে যেন দুজনেই
একটা রূপ দেখিতেছেন; এই ভ্রম শীঘ্রই দূর হইবে।
একজন তাঁহার এক চক্ষু বুজাইয়া কেবল অপর চক্ষুদ্বারা
বস্তুটিকে দেখুন; তাবপর এই চক্ষুটির নীচের পাতায় একটা
অঙ্কুলি দিয়া চক্ষুটিকে নাড়ুন, দেখিবেন যে ব্যক্তি এরূপ
কহিতেছেন, তাঁহাব দৃষ্ট রূপটি নড়িতেছে, চক্ষুটির সঙ্গে
সঙ্গে নৃত্য করিতেছে, অথচ অপর ব্যক্তিব দৃষ্টরূপ স্থির
রহিয়াছে। এখন পাঠক ভাবুন এই দুই ব্যক্তিব দৃষ্ট রূপ
একই কি না? পাঠক আবার দেখিবেন যে চক্ষু স্থির থাকিলে
দৃষ্ট রূপগুলিও স্থির থাকে, চক্ষু নাচিলে তাহারাও নাচে,
ইহা দ্বারাষ্ট বুঝিতে পারিবেন দৃষ্ট রূপগুলি দৃষ্টি-নিরপেক্ষ স্বাধীন
স্বতন্ত্র বস্তু অথবা দৃষ্টি-সাপেক্ষ জ্ঞানাপ্রিত চিত্র মাত্র। দুই
চক্ষু দ্বারা যে আমবা দুই চিত্র দেখি তাহাবও প্রমাণ পাঠক
হাতে হাতেই পাইতে পারেন। স্বাভাবিক অবস্থায় চক্ষুদ্বয়
পরস্পরের সম সরল রেখায় (in the same str. line) থাকে।

পাঠক পূর্ববৎ একটা অঙ্কুলি দ্বারা এই স্বাভাবিক অবস্থার
 কিঞ্চিৎ পরিবর্তন করুন, একটা চক্ষু তাকে কিঞ্চিৎ
 নামাইয়া বা উঠাইয়া দিন; দেখিবেন দুই চক্ষুতে দুই রূপ
 দেখিতেছেন। যে পাঠক মনে কবেন যে আমাদের দৃষ্ট রূপগুলি
 জ্ঞান-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র বস্তু, তাহাকে জিজ্ঞাসা করি এটা দুই
 রূপের মতো কোনটা খাঁটি বস্তু, আর কোনটা ছায়া, আর
 ছায়াটাই বা কোথা হইতে আসিল? স্থির চক্ষুতে যেটা
 দেখিতেছেন সেটাকেই যদি খাঁটি বস্তু বলিয়া সাব্যস্ত কবেন,
 তবে সেই চক্ষুটাকেও নাচাইলে দেখিবেন, যে রূপটা স্থির ছিল
 তাহাও নাচিতে আবশ্যক কবিয়াছে, দুই চক্ষু এক সঙ্গে
 নাচাইলে দেখিবেন, দুই চিত্রই নাচিতেছে। ফলতঃ এখানে
 কোনটা খাঁটি, কোনটা অর্থাৎ তাহার কপাই আসিতে পারে
 না। যাহা দেখি, দৃষ্টিব পক্ষে তাহাই খাঁটি। যাহা দেখা যায়,
 তাহাকে বস্তুই বল আর রূপই বল, প্রতিরূপই বল আর
 প্রতিবিম্বই বল, সে সমুদায়ই এক জাতীয় বস্তু; যাহা
 দেখি তাহা দৃষ্টি-সাপেক্ষ চিত্র মাত্র, সুতরাং দৃষ্টি-প্রণালীর
 পরিবর্তনানুসারে তাহা পরিবর্তনশীল। যাহা দেখি তাহা
 দৃষ্টিব পক্ষে খাঁটি, চক্ষুর পক্ষে খাঁটি, কিন্তু অস্ত্রাত্ম ঔদ্ভিদের পক্ষে
 খাঁটি নহে। যাহা দেখা যায়, তাহা কেবল দেখাট যায়, তাহা
 স্পর্শ করা যায় না, আশ্বাসন করা যায় না, অস্ত্র কোন
 প্রকারেই অসুভব করা যায় না।

দৃষ্টি বিষয়ের প্রকৃতি সম্বন্ধে ত্রয় হইবাব আর একটা কারণ
 এই যে লোকে মনে করে যে, যাহা স্পর্শের বিষয়, তাহাই
 দর্শনেরও বিষয়, যাহা স্পর্শ করা যায় তাহাই দেখা যায়।

একটি বিষয়কেই ভিন্ন ভিন্ন লোকের স্পর্শের বিষয় মনে কবে, সুতরাং সেই স্পৃষ্ট বিষয়ের একটি রূপই ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তির দৃষ্টির বিষয় বলিয়া মনে করে। একটি বিষয় ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তির স্পর্শের বিষয় হইতে পারে কি না, পরে বিবেচ্য, কিন্তু ইহা নিশ্চয়ই যে যাহা স্পর্শ করা যায় তাহা কেবল স্পর্শই করা যায়, তাহা দর্শন করা যায় না। স্পর্শের বিষয়—উষ্ণতা, শীতলতা, মন্থতা, কর্কশতা, কোমলতা, কঠিনতা এই সমস্ত। দর্শনের বিষয়—শ্বেত, পীত, নীল, লোহিত প্রভৃতি বর্ণ; উষ্ণতা কঠিনতা প্রভৃতি দর্শনের বিষয় হইতে পারে না, শ্বেত পীতাদিও কিছু স্পর্শের বিষয় হইতে পাবে না। দৃষ্ট বিষয় স্পৃষ্ট বিষয়ের সাজ কার্য্য-কারণ স্বত্ত্বে প্রাথমিক সন্দেহ নাই, কিন্তু এই দুই প্রকার বিষয় প্রকৃতিতে সম্পূর্ণ ভিন্ন ভিন্ন।

দৃষ্টির বিষয় সম্বন্ধে অনেক লৌকিক ভ্রম আছে, এই সকল ভ্রম বশতঃ লোকে দৃষ্ট বিষয়েব প্রকৃত স্বরূপ বুঝিতে পাবে না। যাহা হউক এই সমুদায় ভ্রম বিস্তৃতরূপে প্রদর্শন করিবার উপযুক্ত স্থান আমাদের নাই; এখানে কেবল আর দুটি ভ্রম সজেক্ষে প্রদর্শন করিব। এই সকল বিষয়ে যাহাদের বিশেষ আলোচনা করিবার ইচ্ছা তাঁহারা মনোবিজ্ঞান সম্বন্ধীয় কোন বৃহৎ গ্রন্থ পাঠ করিবেন। এখানে আলোচ্য প্রথম ভ্রম এই যে লোকে মনে করে দৃষ্ট রূপগুলি চক্ষু হইতে দূরে থাকিতে পারে এবং থাকে,—দৃশ্য একটি দৃষ্ট বিষয়। কিন্তু বাস্তবিক তাহা নহে। আমরা প্রত্যেকে যাহা দেখি তাহা আমাদের আপন আপন চক্ষু-সংলগ্ন চিত্র মাত্র। দৃষ্ট বস্তু যে দূরস্থ বলিয়া বোধ হয়

তাহা অভিজ্ঞতা ও ভাববোগেব কল । দৃষ্টি সম্বন্ধীয় অভিজ্ঞতা-
 শূন্য ব্যক্তির নিকট সমুদায় দৃষ্ট বস্তুই চক্ষু-সংলগ্ন বলিয়া
 বোধ হয় । জন্মাক্ত ব্যক্তি অল্প-চিকিৎসায় দৃষ্টি-শক্তি লাভ
 করিলে সমুদায় বস্তুই প্রথমতঃ চক্ষু সংলগ্ন দেখিতে পায়, ইহা
 বৈজ্ঞানিক পরীক্ষায় সপ্রমাণ হইয়াছে । শিশুদিগের প্রাথমিক
 অভিজ্ঞতাও বোধ হয় তদনুরূপ, এতদ্ব্যতীত বোধহয় শিশুরা
 হাত বাড়াইয়া চাঁদ ধরিতে চায় । দূরত্ব দর্শন কবা আমাদের
 পক্ষে অসম্ভব কেন তাহা সহজেই বুঝা যায় । চক্ষুব সম্মুখস্থ
 দূরত্ব এমন একটা সৰল রেখা যাহা চক্ষুব সঙ্গে সম সৰল
 রেখায় (in the same str line) প্রসারিত । একপ সৰল
 বেখাব বিস্তৃতি দর্শন যে আমাদের পক্ষে অসম্ভব তাহা
 পাঠক চক্ষুব সম্মুখ সেই ভাবের একটা বস্তু ধরিলেই বুঝিতে
 পাবিবেন । একপ বেখার দুই প্রান্তের মধ্যে কেবল এক
 প্রান্ত—অর্থাৎ যে প্রান্ত চক্ষু-সংলগ্ন কেবল সেই প্রান্তই—
 জানবা দেখিতে পারি । সুতরাং চক্ষুর সম্মুখস্থ দূরত্ব দর্শন কবা,
 —দূরত্ব রূপ দর্শন কবা—আমাদের পক্ষে অসম্ভব । আমরা
 অনেক স্থলেই দেখি যে আমাদের দৃষ্ট চিত্রের সহিত কার্য-
 কারণ সূত্রে গ্রথিত যে স্পৃষ্ট বস্তু, তাহাকে স্পর্শ করিতে
 হইলে অস্বাভাবিক দুবে যাইতে হয় ; এই দুবস্তুর পরিমাণানুসারে
 দৃষ্ট চিত্রের বর্ণ ও আয়তনের তাবতম্য হয়, এই বর্ণ ও আয়-
 তনের তারতম্য দেখিয়া, এবং অন্যান্য উপায়ে আমরা
 আমাদের দৃষ্ট চিত্র হইতেই স্পৃষ্ট বস্তুর দূরত্বের জ্ঞান লাভ
 করি । অভ্যাস বশতঃ এই অভিজ্ঞতা-লব্ধ পরোক্ষ জ্ঞান
 , প্রত্যক্ষ সহজ জ্ঞানরূপে প্রতিষ্ঠিত হয় । যাহা হউক, যাহাকে

দূর বসিয়া জানি তাহা দৃষ্ট নহে, তাহা স্পৃষ্ট ; যাহা দেখি তাহা দূবে নহে, তাহা চক্ষু-সংলগ্ন ।

দৃষ্টি সম্বন্ধে আর একটী লৌকিক ভ্রম এই যে আমবা এক-কালে এক দৃষ্টিতেই ধুব বৃহৎ বস্তু দেখিতে পারি । বাস্তবিক কথা এই যে আমবা এক কালে এক দৃষ্টিতে যাহা দেখি, তাহা অতি ক্ষুদ্র, তাহা চক্ষু হইতে বৃহত্তর নহে । উপরে যাহা বলা হইল তদ্ব্যবাহি এইকথা অনেকাংশে পবিত্ত্ব্য হইবে । আমবা যাহা দেখি তাহা যখন আমাদের চক্ষু-সংলগ্ন চিত্র ব্যতীত আর কিছুই নহে, তখন তাহা চক্ষু হইতে বৃহত্তর হইবে কি রূপে ? যত টুকু চক্ষুব সমান কেবল তত টুকু দেখাই সম্ভব । যাহা হটক পাঠক আর এক উপায়ে এই তত্ত্বের প্রমাণ পাইতে পারেন । পাঠক হাতের অঙ্গুলিগুলি শুটাইয়া একটী সফ চোঙ্গার মতন করুন, আব তার ভিতর দিয়া কোন বস্তুব দিকে দৃষ্টিপাত করুন । চোঙ্গার বেডের দিকে মন-যোগ না করিয়া কেবল দৃষ্ট চিত্রের দিকে তাকাইলে বোধ হইবে চিত্রটী চোঙ্গার বেড অপেক্ষা অনেক বড়, কিন্তু চোঙ্গার বেড এবং চিত্র উভয়ের দিকে মনযোগ করিলে দেখিতে পাইবেন সমগ্র চিত্রটী চোঙ্গার বেডের ভিতরে আবদ্ধ, সুতরাং চিত্রটী চোঙ্গার বেড অপেক্ষা বৃহত্তর নহে । এই দৃষ্টের পূর্ণ ফঠোপ্রাক লইলে ও তাহা একরূপ ক্ষুদ্রই হইবে । এতদ্বারাই বুঝিতে পারা যায় যে, যাহা আমরা এক দৃষ্টিতে দেখি, তাহা নিতান্ত ক্ষুদ্র বস্তু । তাহা যে বৃহৎ বলিয়া বোধ হয় ইহাও অভিজ্ঞতাব ফল ; অভ্যাস বশত ; অভিজ্ঞতা-লব্ধ জ্ঞান প্রত্যক্ষ সহজ জ্ঞান বলিয়া বোধ হয় ।

আমরা দীর্ঘকাল ব্যাপী অভিজ্ঞতা দ্বারা জানিয়াছি যে আমরা যে দৃষ্ট দেখিতেছি তাহাব সহিত কার্য-কারণ সূত্রে সম্বন্ধ যে বস্তু, তাহা অতি প্রকাণ্ড, তাই এই ক্ষুদ্র দৃষ্ট দেখিয়া ভাব-যোগে সেই প্রকাণ্ড বস্তুকে কণা মনে পড়ে, এট মনে পড়াটাকে আমরা সহজ জ্ঞান সিদ্ধ প্রত্যেক জ্ঞান বলিয়া ভ্রম করি। আশা করি এই সমুদায় তত্ত্ব জানার পথ পাঠক আর “সহজ জ্ঞান” কথাটা লইয়া বাড়াবাড়ি করিবেন না। “সহজ জ্ঞান” অনেক স্থলেই অজ্ঞানতাব নামান্তর মাত্র।

উপবিস্তৃত বর্ণ বিবরণক আলোচনাতে আমরা কেবল বর্ণের আলোচনার আবদ্ধ থাকি নাই, বর্ণের আধাবন্ধে যে দেশ প্রকাশিত হয়, তৎসম্বন্ধীয় আলোচনা ও বর্ণ সম্বন্ধীয় আলোচনার সঙ্গে অনিবার্যরূপে মিশিয়া গিয়াছে। বাহ্য চটক তাহাতে কিছু ক্ষতি হয় নাই। আমরা এখন কেবল বর্ণ সম্বন্ধে কয়েকটা কথা বলিব। বর্ণ যদি মন-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র বস্তু হইত তবে ইহা নিশ্চিত যে জ্ঞাত বা দৃষ্টি-প্রণালীর পরিবর্তনানুসারে ইহা পরিবর্তিত হইত না। বাহ্য জ্ঞান নিরপেক্ষ, জ্ঞাতা হইতে স্বতন্ত্র পদার্থ, তাহা জ্ঞাতার বা জ্ঞান-প্রণালীর পরিবর্তনানুসারে পরিবর্তিত হইবে কেন? জ্ঞাতা বা জ্ঞান প্রণালীর পরিবর্তনে পরিবর্তিত হইলেই বুঝা গেল জ্ঞাত বিষয়টা জ্ঞানের উপরেই নির্ভর করিতেছে, বিষয়টা জ্ঞাতার অমুভব—জ্ঞাতার মানসিক অবস্থা ব্যতীত আর কিছুই নহে। আমরা দেখাইতেছি যে বর্ণ এবং ভ্রাণ, আশ্রয়, শব্দ, স্পর্শ এই সমস্ত বিষয়ই জ্ঞাতা এবং জ্ঞান-প্রণালীর পরিবর্তনানুসারে পরিবর্তনশীল। কোন বস্তুকে শুধু চক্ষুতে যে বর্ণবিশিষ্ট বলিয়া

বোধ হয়, অল্পবীক্ষণে দেখিলে সে বর্ণ পৰিবৰ্ত্তিত হইয়া যায়। দূর হইতে দেখিলে এক বর্ণের বোধ হয়, নিকট গিয়া দেখিলে আর এক বর্ণের বলিয়া বোধ হয়। অগ্নিক আলোকে দেখিলে এক বর্ণেব দেখায়, অম্লালোকে দেখিলে অন্য বর্ণের দেখায়। ভীক্ষু দৃষ্টিব কাছে এক বর্ণেব, ক্ষীণ দৃষ্টিব কাছে আব এক বর্ণেব বোধ হয়। অস্থ চক্ষুব কাছে যাতা শাদা, পাণ্ডু-পীড়িত (jaundiced) চক্ষুর কাছে তাতাট হবিজা। ভিন্ন ভিন্ন দর্শন-প্রণালীতে এই যে ছই ভিন্ন ভিন্ন শ্রেণীর বর্ণ দেখিতে পাওয়া যায়, এই ছই শ্রেণীব বর্ণেব মধ্যে কোন শ্রেণীব বর্ণ বস্তুব প্রকৃত বর্ণ? কোনটা দৃষ্টি নিবপেক্ষ স্বতন্ত্র বস্তু, আর কোনটাই বা অপ্রকৃত বর্ণ—দৃষ্টি-সাপেক্ষ জ্ঞানান্ত্রিত বস্তু? আর অপ্রকৃত বর্ণটাট বা কি প্রকাব বস্তু? সেটা কোথা হইতে আসে? পাঠক দেখিবেন এই ছই শ্রেণীর বর্ণেরট মূল প্রকৃতি এক—অনুভূত হওয়া, উভয়ই অনুভবেব বিষয়, অনুভবাং এক শ্রেণীর বর্ণকে অনুভব-সাপেক্ষ জ্ঞানান্ত্রিত বস্তু বলিলে অপর শ্রেণীর বর্ণকে অনুভব-নিবপেক্ষ জ্ঞান হইতে স্বতন্ত্র বলিবাব কোন যুক্তিবুদ্ধ কাবণ নাট। প্রভেদ কেবল দৃষ্টি-প্রণালীতে; কিন্তু দৃষ্টি-প্রণালীর প্রভেদে কিছু একটা দৃষ্টির অধীন, জ্ঞানধীন, এবং আর একটা দৃষ্টি-সাপেক্ষ, জ্ঞানান্ত্রিত হইয়া যাউতে পারে না। দৃষ্টি-প্রণালীব প্রভেদে দৃষ্ট বিষয় পৰিবৰ্ত্তিত হওয়াতে কেবল ইহাই সপ্রমাণ হইতেছে যে বিষয়টা দৃষ্টি-নিরপেক্ষ নহে, জ্ঞান নিবপেক্ষ নহে, ইহা জাতারই অনুভব যাত্র। •

* See Locke's *Essay on the Human Understanding*, Book II.

আমরা বর্ণের আলোচনার অনেক স্থান দিলাম, টেহার কাবণ এট যে বর্ণ যে একটা অনুভব মাত্র, টেহা যে মন চাইতে স্বাধীন স্বতন্ত্র বস্তু নহে ইহা বুঝাই দর্শনানভিজ্ঞ পাঠকের পক্ষে সমধিক কঠিন বলিয়া বোধ হয়। অন্তান্ত জড়বস্তু—
 দ্রাণ, আত্মাদ, শব্দ, স্পর্শ ইহারা যে অনুভব মাত্র তাহা বুঝা তাদৃশ কঠিন নহে। ইচ্ছাদেব মধ্যে স্পর্শের জ্ঞান-
 সাপেক্ষতা বুঝা অপেক্ষাকৃত কিছু কঠিন, আমরা দ্রাণ,
 আত্মাদ ও শব্দ সম্বন্ধে সংক্ষেপে আলোচনা করিয়া সর্বশেষে
 স্পর্শ সম্বন্ধে কিছু বিস্তৃত আলোচনা করিব।

দ্রাণ।—দ্রাণোৎপাদক বস্তুর পরমাণু সমূহ আমাদের নিজ
 নিজ নাসাবন্ধে প্রবেশ করিয়া দ্রাঘ্যবিশেষে কম্পন উপস্থিত
 না করিলে এবং সেই কম্পন যন্তিহে চালিত না হইলে আমরা
 দ্রাণ অনুভব করি না; ইহাতেই পাঠক বুদ্ধিতে প্রবিবেন যে
 আমাদের প্রত্যেকের আত্মাণেব বিষয় সদৃশ হইলেও তাহা
 সংখ্যায় পৃথক পৃথক, আমরা প্রত্যেকে সদৃশ অগচ্ স্বতন্ত্র
 স্বতন্ত্র দ্রাণ অনুভব করি। আরো দেখিবেন যে বাহ্য অনুভব
 করি তাহা অননুভূত অবস্থার বর্তমান ছিল অথবা অননুভূত
 অবস্থার থাকিতে পারে ইহা ও নিতান্ত অসঙ্গত কথা; আত্মাণ-
 কারী এবং আত্মাণ শক্তিব অভাবে দ্রাণ কিছুই নহে। অনা-
 ত্মাত অবস্থার ও দ্রাণ থাকিতে পারে টেহা একটা অর্থহীন কথা;
 কেবল এই পর্য্যন্ত বলিতে পারেন যে যখন দ্রাণ অনুভূত হয়
 না তখন ও দ্রাণেব কারণ বর্তমান থাকে, যেমন ব্যাধা অনুভূত

না হইলে ও বাধার কাষণ বর্তমান থাকিতে পারে। ক্রমে দেখিবেন যে বাহ্যকে ভ্রাণের কারণ বলিতেছেন তাহা ও জ্ঞানার্শ্রিত বস্তু। তার পর, জ্ঞাতা ও জ্ঞান-প্রণালীর পরি-বর্তনানুসারে যেমন বর্ণ পরিবর্তিত হয় তেমন ভ্রাণ ও পরি-বর্তিত হয়। ইহা সকলেই জানেন যে কোন কোন পদার্থ বাহ্য আমাদের নিকট দুর্গন্ধ অপ্রীতিকর বলিয়া বোধ হয়, কোন কোন জন্তু তাহাই আগ্রহের সহিত আহায় কবে। কেবল নিকট জন্তু কেন, মানুষের মধ্যেও এই বিষয়ে পার্থক্য দেখিতে পাওয়া যায়। বাহ্য ভ্রাণশোকেয়া স্থগনীয় দুর্গন্ধ বলিয়া পবিত্যাগ কবেন, কোন কোন নিম্নশ্রেণীর লোকের নিকট তাহাই অতি আদরণীয়। সেই মেছুনীর গন্ধ বোধ হয় অনেকই জানেন যে এক রাত্রি কোন ফুলমালিনী ঘরে আতিথ্য গ্রহণ করিয়া ফুলের গন্ধে ঘুমাইতে পারে নাট, এবং অবশেষে বাহ্যকে শুষ্ক মাছেব ঝাঁকা জলে ভিজাইয়া উহার সুগন্ধ আত্মাণ পুস্কক নিস্রাকর্ষণের চেষ্টা করিতে হইয়াছিল। ভ্রাণ যদি কোন অনুভব-নিবগেন্স স্বভাব পদার্থ হইত, তাহা হইলে একটি বস্তুই ভিন্ন ভিন্ন প্রাণীব নিকট, ভিন্ন ভিন্ন মনের নিকট ভিন্ন ভিন্ন গন্ধযুক্ত বলিয়া বোধ হইত না। এক্ষণ হওয়াতে ইহাই প্রতিপন্ন হইতেছে যে ভ্রাণ মানসিক গঠনানুসারে পরি-বর্তনশীল একটি মানসিক অবস্থামাত্র।

স্বাদ।—ভ্রাণের সম্বন্ধে বাহ্য বলা হইল, স্বাদের সম্বন্ধে তাহাব প্রত্যেক কথা খাটে। এক জনের আশ্বাদিত স্বাদ অন্তের অনুভবের বিষয় হইতে পারে না। অনেকের আশ্বাদনেব বিষয় সঙ্গু হইতে পারে, এক হইতে পারে না।

সাদৃশ্য ও সকল স্থলে থাকে না। বাহ্য আমার নিকট প্রীতিকর
সুখাদ্য, তাহাই অন্তের নিকট দ্বিগিত অখাদ্য। সুস্বাদু বাহ্য
মিষ্ট, অসুস্বাদু তাহাই তিক্ত। কচির ভিন্নতা অমুসাবে,
অবস্থার ভিন্নতা অমুসারে স্বাদেরও ভিন্নতা হয়; কে বলিবে
স্বাদ অমুভব-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র বস্তু ?

শব্দ।—প্রত্যেক শ্রোতার ক্ষত শব্দ সদৃশ হইতে পারে,
সংখ্যায় এক নহে। বায়ুর আন্দোলন আমাদের নিজ নিজ
কর্ণপটেই আহত না হইলে এবং এই আঘাতোৎপন্ন দ্বায়বিক
কম্পন মস্তিষ্কে চালিত না হইলে আমরা শব্দ অমুভব করি
না। বায়ুর আন্দোলন ও দ্বায়বিক কম্পন শ্রবণীয় বিবর নহে,
সুতবাং ইহার। শব্দ নহে, ইহাদের সংযোগে যে অমুভব
উৎপন্ন হয় তাহাই শব্দ। এই অমুভব প্রত্যেক শ্রোতার পক্ষে
সদৃশ হইতে পারে, কিন্তু এক হইতে পারে না, এবং ভ্রাণ
ও আস্থাদের জ্ঞায় ইহা ও অবস্থা ভেদে পরিবর্তনশীল।
বাহ্য আমার নিকট উচ্চ শব্দ তাহাই অর্ধ-বধিষ ব্যক্তির
নিকট মৃদু শব্দ। একজন কামানের নিকটে থাকিতে যে
উচ্চ শব্দ শুনি, সে মনে কবিত্তেছে আমি দুবে থাকিয়া
যে মৃদু শব্দ শুনিয়াছি তাহা উহারই ক্ষুদ্র আকার,
উভয়ের ক্ষত শব্দ একই। তাই কি? সে বাহ্য শুনিয়াছে
তাহা একটি উচ্চ শব্দ, আমি বাহ্য শুনিয়াছি তাহা একটি মৃদু
শব্দ; উচ্চ আর মৃদু এক হইল কিরূপে? ছোট আমগাছ আর
বড় আমগাছ কি একই বস্তু? বাস্তবিক কথা এই, সে বাহ্য
শুনিয়াছে আমি তাহা শুনি নাই; দুজনে ভিন্ন ভিন্ন অথচ কিয়ৎ
পরিমাণে সদৃশ দুটি বিবর, দুটি ইন্দ্রিয়বোধ অমুভব করিয়াছি।

স্পর্শ।—স্পর্শের বিষয় দ্বিবিধ; (১) কেবল স্পর্শ দ্বারা বাহ্য জানা যায়, (২) স্পর্শের সঙ্গে বল প্রয়োগ করিয়া বাহ্য জানা যায়। উষ্ণতা, শীতলতা এবং ইহাদের মধ্যবস্থা প্রথম শ্রেণীর অন্তর্গত, আর কঠিনতা, মন্থতা, কঠিনতা, কোমলতা অর্থাৎ অল্প বা অধিক প্রতিবোধের ভাব (resistance) দ্বিতীয় শ্রেণীর অন্তর্গত। প্রথম শ্রেণীর গুণগুলি যে মানসিক অনুভব মাত্র, এবং প্রত্যেকের পক্ষে ভিন্ন ভিন্ন, তাহা পাঠক অন্য়ায়সেই বুঝিতে পারিবেন। সমুদ্রস্থ টেবলে হাত দিয়া আমি যে উষ্ণতা বা শীতলতা বোধ করিতেছি তাহা আমারই মনের অনুভব; পাঠক উক্ত প্রকারে বাহ্য অনুভব করিতেছেন তাহা আপনাব মনের অনুভব, উভয়ের অনুভূত বিষয় সঙ্গ হইতে পণবে, কিন্তু আমাদের মন যখন ভিন্ন ভিন্ন, তখন অনুভূত বিষয়ও ভিন্ন ভিন্ন; এবং যাহা মনেব ভিন্নতা অনুসারে ভিন্ন ভিন্ন তাহাকে একটা মন-নিরপেক্ষ সাধাবণ বস্তুর গুণ বলিয়া ভাবা নিতান্তই অসঙ্গত; অনুভূত গুণ মানসিক অবস্থা মাত্র। শীতলতা সম্বন্ধে বাহ্য বল হইল উষ্ণতা সম্বন্ধে ও তাহাই ধাটে। অগ্নির নৈকট্য বশতঃ আমি যে উষ্ণতা অনুভব করি তাহা আমাতে না আমাব বাহিরে? পাঠক বলিবেন উত্তাপ ত ইথারের অতি-স্বরিত আন্দোলন, ইহা আমাতে হইবে কি রূপে? কিন্তু প্রিজমা করি ইথারের অতি-স্বরিত আন্দোলন পদার্থটা কি সাক্ষাৎ অনুভবের বিষয়? বাস্তবিক কথা এই, ইথারের যে স্বরিত-আন্দোলনকে বৈজ্ঞানিকেরা উত্তাপ বলেন, সে আন্দোলন আমাদের অনুভূত উষ্ণতা বা উত্তাপের কারণ মাত্র, সেই বৈজ্ঞানিক অনুমানের বিষয়টি আমাদের বর্তমান

আলোচনার বিষয় নহে। উহার সম্বন্ধে এই বলিলেই এখন যথেষ্ট হইবে যে উক্ত আন্দোলন দৃষ্ট বা স্পৃষ্ট বস্তু অমুকভাবে কল্পিত, আমরা যদি দেখাইতে পারি যে আমরা যাহা কিছু দেখি ও স্পর্শ করি, সে সমস্তই মন-সাপেক্ষ জ্ঞানাপ্রিত বস্তু, তাহা হইলে ইহাও স্বীকার কবিত্তে হইবে যে অমুমানের বিষয়ীভূত সেই আন্দোলনও মন-সাপেক্ষ, জ্ঞানাপ্রিত বস্তু। জীবের অমুভব শক্তির ক্ষীণতা বশতঃ জীব তাহা অমুভব না কবিত্তে পাবে, কিন্তু তাহা অবশ্রুতি বোন উচ্চতর মনের বিষয়ীভূত, সন্দেহ নাই, যদি তাহা না হয়, তবে তাহা নিত্যান্ত কার্লনিক বিষয় মাত্র, প্রকৃত পক্ষে কিছুই নহে।* আনন্দের বর্তমান আলোচ্য বিষয় আনন্দের অমুভূত উচ্চতা। উক্ত ইধাবের আন্দোলন আনন্দের নিজ নিজ স্রায়ুধরে পরিচালিত না হইলে আমবা উচ্চতামুভব কবি না। এটরূপে উৎপন্ন যে উচ্চতা তাহা স্পষ্টতঃই একটা অমুভব নাত্র, এবং ইহা ভিন্ন ভিন্ন মনের পক্ষে ভিন্ন ভিন্ন। ছুই বা ততোধিক ব্যক্তির অমুভূত উচ্চতাব মধ্যে সাদৃশ্য থাকিত্তে পাবে, কিন্তু তাহা কখনও এক হইতে পাবে না। আব সাদৃশ্যও সকল স্থলে থাকে না। বাহা এক জনের কাছে শীতল, অবস্থাভেদে তাহাট আর এক জনের কাছে উষ্ণ বলিয়া বোধ হয়। এমন কি, একই ব্যক্তির বদি এক চাত গরম আব অস্ত্র হাত

* বর্গের কারণরূপে বৈজ্ঞানিকেরা যে ঐধারিক আন্দোলন অমুমান করেন তাহার সম্বন্ধেও এই কথাগুলি সম্পূর্ণরূপে খাটে, উহা হয় কোন কোন জ্ঞান প্রত বস্তু, তাহা না হইলে কিছুই নহে।

ঠাণ্ডা থাকে, তবে একই বস্তুকে গরম হাতে স্পর্শ করিলে শীতল আব ঠাণ্ডা হাতে স্পর্শ করিলে উষ্ণ বলিয়া বোধ হইবে। অমুভূত বিষয় প্রকৃত পক্ষে এক ও মন-নিবপেক্ষ হইলে একরূপ হইত না। বাস্তবিক কথা এই যে অবস্থান্তরে মনই ভিন্ন ভিন্ন অমুভব বোধ করে; বাহ্য অমুভব করা যায় তাহা মানসিক অবস্থা মাত্র।

পাঠক দেখিবেন যে দৃষ্টিব স্থলে যেমন আমবা চক্ষু-সংলগ্ন বস্তু মাত্র দেখিতে পাই, এবং বাহ্য দেখি তাহা নিত্যন্ত ক্ষুদ্র, তেমনি স্পর্শব স্থলেও বাহ্য শরীরের সঙ্গে সংলগ্ন কেবল তাহাই আমবা স্পর্শ করিতে পারি, আব বাহ্য স্পর্শ করি, অর্থাৎ স্পর্শবাস্থ্যের সঙ্গে যে দেশাংশকে জানি, তাহা স্পর্শের অবলম্বন রূপী শরীরবাস্থ্যের অপেক্ষা বৃহত্তর নহে; অর্থাৎ বাহ্য হস্ত দ্বারা স্পর্শ করি, তাহা হস্ত হইতে বৃহত্তর নহে, যাহা পায়েব দ্বারা স্পর্শ করি, তাহা পা অপেক্ষা বৃহত্তর নহে। কিন্তু স্পর্শকারী অঙ্গকে পরিচালিত করিলেও যদি স্পর্শজ্ঞান হইতে থাকে, তবেই আমবা বুঝিতে পারি যে স্পৃষ্ট বস্তু স্পর্শকারী অঙ্গাপেক্ষা বৃহত্তর, অর্থাৎ যে দেশখণ্ডকে অবলম্বন করিয়া স্পর্শবোধ হইতেছে সেই দেশখণ্ড অঙ্গের অধিকৃত দেশখণ্ড-পেক্ষা বৃহত্তর। কিন্তু এইরূপে আমবা যে বিস্তৃতিকে—যে দেশকে জ্ঞাত হই, তাহাও যে মন-সাপেক্ষ বস্তু, তাহা ইতিপূর্বেই দেখান হইয়াছে।

এখন দ্বিতীয় শ্রেণীর স্পর্শবোধের বিষয় আলোচনা করা যাক। এই শ্রেণীর অমুভব স্তলি প্রথম শ্রেণীর অমুভব সমূহ হইতে এত ভিন্ন, যে ইহাদিগকে কেবল সুবিধার জন্যই

স্পর্শবোধ বলা হইল। স্পর্শবোধেব সঙ্গে ইহারা জড়িত, স্পর্শবোধ না করিয়া এই সকল অনুভব লাভ করা যায় না, কিন্তু ইহারা স্পর্শবোধ নহে। বন্ধুব স্থানে হাত চালাইলে বা হাত মাড়িতে নাড়িতে মেঝে বা টেবলে ঠেকিয়া হাতের গতিরোধ হটলে যে অনুভব বোধ করা যায়, হাত বা অঙ্গ কোন অঙ্গ দ্বারা টেবল্ টিপিলে যে অনুভব বোধ করা যায়,—এক কথায়, কোন অঙ্গের গতিবোধ হইলে যে আতীর অনুভব বোধ করা যায়, ইহার দার্শনিক নাম প্রতিবোধ (resistance) বা মাংসটেশিক বোধ (muscular sensation)। চলিত কথায় ইহাকে স্থান বিশেষে কড়শতা, স্থান বিশেষে কঠিনতা বলা হয়। এই মাংসটেশিক বোধেব সঙ্গে সঙ্গে ইহার বারণরূপী কোন মন-নিরপেক্ষ শক্তিব অস্তিত্ব অনুমান করা যুক্তিযুক্ত কি না তাহা পরে বিবেচ্য, পাঠক অগ্রে এই কথাটা বুঝিতে চেষ্টা করুন যে এই সকল স্থলে আমাদের সাক্ষাৎ জ্ঞানের বিষয় একটা অনুভব মাত্র। প্রত্যেকের মাংসপেশীব সাহায্যে স্বতন্ত্ররূপে এই বিষয় অনুভূত হয় এবং শরীর মনের গঠনানুসাবে ইহা পরিবর্তনশীল, এষ্ট সমুদায় চিন্তা করিলেই পাঠক বুঝিতে পারিবেন যে বিষয়টী একটা মন-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র বস্তু বা গুণ নহে, ইহা জ্ঞানাপ্রিত অনুভব মাত্র। কোন বস্তু কঠিন, ইহার অর্থ এই যে ইহার সংযোগে অধিক পরিমাণে মাংসটেশিক বোধউৎপন্ন হয়। এই যে “কোন বস্তুব” কথা বলা হইল ইহাও কোন মন-নিরপেক্ষ বস্তু নহে, ইহাকে পবীক্ষা করিলে দেখা যাইবে, ইহাও মন-সাপেক্ষ, ইহাও বিস্তৃতি স্পর্শবোধ প্রভৃতি মানসিক অনুভব লক্ষণাক্রান্ত বস্তু মাত্র। যাহা হউক, এই

যে মাংসটপেশিক বোধ, ইহাও অন্তান্ত অহুভবের জ্ঞান অবস্থা-ভেদে পবিত্ববর্তনশীল। শিশুর পক্ষে বাহ্য কঠিন, বালকের পক্ষে তাহা কোমল, যুবকের পক্ষে কোমলতর। দুর্কালের পক্ষে বাহ্য কঠিন, সবলের পক্ষে তাহাই কোমল, সবলেব নিকট বাহ্য কোমল, দুর্কালের নিকট তাহাই কঠিন। ধনী বিশাসী ভদ্রলোকেবা যে আসন শয্যা বা বস্ত্রকে কর্কশ বলিয়া পবিত্যাগ করেন, দ্বিভ্র চাষার নিকট তাহাই মন্থণ বলিয়া আদরণীয়। উপবোক্ত ঔদ্বিগ্ন-বিষয়গুলি স্পষ্টতঃই আপেক্ষিক, অহুভব-সাপেক্ষ, ব্যক্তি-গত পবিত্ববর্তনানুসারে পবিত্ববর্তনশীল। ইহাদেব মধ্যে বাহ্য কিছু সাধারণ, অপবিত্ববর্তনীয়, তাহার কাষণ কেবল নান্দ্র্যের শাবীলিক ও মানসিক গঠনের সাধাবণ সাদৃশ্য। এই সাদৃশ্য সম্পূর্ণ নচে, তাই অহুভবও ঠিক একরূপ নহে। বাহ্য হটক, যদি ব্যক্তিগত পবিত্ববর্তনানুসারে কঠিনতা কোমলতা ইত্যাদি পরিবর্তনশীলই হউল, তবে আব ইত্যাদের স্বতন্ত্রতা কোথায় রহিল? অন্তান্ত জড়ীয়গুণেব জ্ঞান ইহাবাও অহুভব-সাপেক্ষ, মন-সাপেক্ষ, মনেরই অবস্থা নিচর, মন হইতে পৃথক্ করিলে কিছুই নহে।

আমাদেব জড়ীয় গুণের আশোচনা শেষ হইল, পাঠক দেখিলেন, বাহ্যাদিগকে লোকে মন নিবপেক্ষ স্বতন্ত্র গুণ বলিয়া মনে করে, প্রকৃতপক্ষে সে সকল মানসিক অহুভব বা অহুভব-জ্ঞানেব প্রেক্ষণ মাত্র। স্মৃতবাং বাহ্যকে আমবা জড়-জগৎ বলি, তাহাকে প্রত্যক্ষ করিতে গিয়া প্রকৃতপক্ষে আমরা আত্মার বাহিরে যাই না, অধ্যাত্ম জগতের বাহিরে যাই না, আমরা আত্মা ও আত্মাব আশ্রিত বিষয় সমূহকেই প্রত্যক্ষ করি।

যে সকল পাঠক দর্শনশাস্ত্রের আলোচনা করেন নাই, তাঁহারা হয়তঃ উপরোক্ত ব্যাখ্যাতেই পবিতৃপ্ত হইবেন,—লোকে যে জড়কে আত্মা হইতে স্বাধীন স্বতন্ত্র বস্তু বলিয়া বিশ্বাস করে, এই বিশ্বাসের ভ্রম বুঝিতে পারিবেন। কিন্তু যাহারা অল্পাধিক পবিমাণে দর্শনশাস্ত্রের আলোচনা করিয়াছেন তাঁহারা বোধ হয় এখনও সম্পূর্ণরূপে সম্বোধিত হইতে পারিবেন নাই। তাঁহারা এক শ্রেণীর দার্শনিকের নিকট গুনিয়াছেন এবং গুনিয়া বিশ্বাস করিয়াছেন যে লোকে যাহাকে জড় বলে তাহা ছাড়াও এক জড়বস্তু আছে যাহা প্রত্যক্ষগোচর নহে, অর্থাৎ নিশ্চয়ই আছে। সে জড়বস্তু যখন প্রত্যক্ষগোচর নহে, তখন প্রত্যক্ষগোচর জড়বস্তুর জ্ঞানানধীনতা দেখাইবার জন্য যে সকল যুক্তি দেওয়া হয়, সে সকল যুক্তি সেই বস্তু সম্বন্ধে খাটে না, সে সকল যুক্তি সেই প্রত্যক্ষজ্ঞানের অতীত জড়বস্তুর স্বাতন্ত্র্য নষ্ট করিতে পারে না। এই পুস্তকের যে সকল পাঠক এই দার্শনিক মতে সাক্ষ্য দেন, তাঁহাদের অহুর্বোধে আমরা এই দার্শনিক মতের সংক্ষিপ্ত ব্যাখ্যা ও সমালোচনা করিতে প্রবৃত্ত হইলাম। এষ্ট শ্রেণীর দার্শনিকেরা বলেন যে যাহা-দিগকে আমরা জড়ীয় গুণ বলি, তাহারা প্রকৃতপক্ষে মানসিক অহুত্বের মাত্র বটে, কিন্তু তাহাদের আধার ও কাবণরূপী একটা অচেতন বস্তু আছে, যাহা প্রত্যক্ষজ্ঞানের অতীত। এই মতকে প্রকৃতিবাদ (Naturalism) বলা হয়। এই মতাবলম্বীরা মনে করেন যে জড়ের স্বাতন্ত্র্য স্বীকার না করিলে ইহার প্রকৃতত্ব (reality)ই স্বীকার করা হইল না, ইহারা জড়ের স্বাতন্ত্র্য স্বীকার করেন এবং এই অর্থে জড়ের প্রকৃতত্ব স্বীকার করেন

বলিয়া নিজেদিগকে প্রকৃতবাদী (Realists) বলেন । জড় এবং আত্মাকে স্বতন্ত্র বস্তু মনে করেন বলিয়া এই মতাবলম্বীদিগকে জড়াত্মবাদী (Natural Dualists)ও বলা হয় । নৌকিক প্রকৃতিবাদ,—যাহা ইন্দ্রিয়-গোচর্য গুণসমূহকে আত্মা-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র বস্তু মনে করে,—তাহা হইতে এই দার্শনিক প্রকৃতিবাদ অতি-শব্দ ভিন্ন । যাহা হউক আমরা এই দার্শনিক প্রকৃতিবাদেব ভ্রম প্রদর্শন করিয়া আমাদের লক্ষ্য অধ্যাত্মবাদেব পথ পরিষ্কার করিতে চেষ্টা করিতেছি ।

প্রকৃতিবাদেব অনুমিত জড়বস্তুর আধারত্ব সম্বন্ধে এই বলিলেই যথেষ্ট হইবে যে জড়ীয় গুণসমূহকে বর্ণনামানসিক অনুভব বলিয়া স্বীকার করা হইতেছে, তখন কোন অচেতন বস্তুকে ইহাদেব আধাব বলা একান্তই অসঙ্গত । অনুভবেব আধার কেবল মনই হইতে পারে, জড় অচেতন, অর্থাৎ অনুভবশূন্য, জ্ঞানশূন্য, এরূপ বস্তু কখনো অনুভবের আধাব হইতে পারে না,—কখনো জ্ঞান-সাপেক্ষ বস্তুর ধারয়িতা হইতে পাবেন না ।

এখন দেখা যাক্ এই প্রকৃতিরূপী জড়বস্তুকে অনুভবের কারণরূপে স্বীকার করা যায় কি না । আমরা আবো একটু বিশেষভাবে প্রকৃতিবাদের ব্যাখ্যা করিয়া তৎপবে ইহার সমালোচনা করিব । সম্মুখাহত টেবুল্টাকেই দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়া এই বিষয়ের আলোচনা করা যাক্ । টেবুল্টা বিস্তৃতি, বর্ণ,মসৃণতা, কঠিনতা প্রকৃতি গুণাক্রান্ত । আমরা দেখাইয়াছি যে এই সমস্তই মন-সাপেক্ষ বস্তু, অনুভবকারী মনের উত্তর এই সমুদায়েব অস্তিত্ব নির্ভর করে । আধুনিক প্রকৃতিবাদী দার্শনিক তাহা স্বীকার করেন, কিন্তু স্বীকার করিয়াও বলেন এই

সমুদায় প্রত্যক্ষগোচর অমুভব এক একটি অপ্রত্যক্ষ কারণ আছে, সেই কাবণগুলিই প্রকৃত জড়ীয়গুণ বা উপকরণ এবং সেই সকল গুণ বা উপকরণের সমষ্টিই প্রকৃত জড়বস্তু । অর্থাৎ, যে বিস্তৃতি আমাদের প্রত্যক্ষগোচর হয়, দর্শন বা স্পর্শ করিতে গিয়া আমরা যে বিস্তৃতিকে জানি তাহা আবির্ভাব মাত্র বটে, তাহাব অস্তিত্ব মনের উপর নির্ভর করে বটে, কিন্তু এই আবির্ভাব উৎপাদনের কাবণ একটি অপ্রত্যক্ষ বিস্তৃতি গুণ আছে ।

তেমনি আমাদের প্রত্যক্ষ-গোচর বর্ণের কাবণকণী একটি অপ্রত্যক্ষ অর্থাৎ অদৃশ্য বর্ণ আছে । আমাদের অমুভূত কঠিনতাব কাবণকণী একটি অনমুভূত কঠিনতা আছে , এবং এই সমুদায় গুণের সমষ্টি একটি চৈত্রিয়াতীত জড় বস্তু আছে । প্রকৃতিবাদ যে কি অসঙ্গত মত, এখান হঠাৎই তাহাব আভাস পাওয়া যাইতেছে । অপ্রত্যক্ষ বিস্তৃতি, অদৃশ্য বর্ণ, অনমুভূত কঠিনতা,—পাঠক এই সমস্ত অসঙ্গত অর্থহীন বিষয়ের ঐ কোন ধারণা করিতে পারিতেছেন ? আর জিজ্ঞাস্য এই, এই সকল জড়ীয় গুণ যদি সমুদায় ইন্দ্রিয়ের অতীতই হইল, তবে এই সমুদায়ের পার্থক্য কোথায় ? এই সমুদায়কে পৃথক্ পৃথক্ বল কেন ? প্রত্যক্ষগোচর বিষয়সমূহকে পৃথক্ পৃথক্ বলিবার বিশেষ কারণ আছে । বর্ণ দৃষ্ট হয়, কিন্তু আত্মা হয় না , কঠিনতা অমুভূত হয়, কিন্তু দৃষ্ট হয়না ; সুতরাং বর্ণ ও কঠিনতা স্বতন্ত্র বিষয় । কিন্তু যে বর্ণ দেখা যায় না এবং যে কঠিনতা অমুভব করা যায় না, সেবর্ণ আর সে কঠিনতার পার্থক্য কোথায় ? এবং সে বর্ণ এবং কঠিনতাকে “বর্ণ” এবং “কঠিনতা” এই দুটা পৃথক্ নাম দিবারই বা প্রয়োজন কি ? পার্থক্য কেবল কার্যে দেখিতে পাই,

কারণে পার্থক্য কোথায় ? কার্য্য ভিন্ন ভিন্ন হইলেই কি কারণ ভিন্ন ভিন্ন হইবে ? এক ব্যক্তিকে যখন ভিন্ন ভিন্ন কার্য্য করিতে পাবে, তখন একটী জড়বস্তু কেন ভিন্ন ভিন্ন কার্য্য করিতে পাবিবে না ? সুতরাং প্রকৃতিবাদের পক্ষে সমস্ত অমুভবের একটী মাত্র জড়ীয় কারণ স্বীকার করিলেই যথেষ্ট হয় ; এবং এই জড়ীয় কারণকে বহুগুণশালী কেবল এই অর্থেই বলা যাক যে ইহা ভিন্ন ভিন্ন অমুভব উৎপাদনে সমর্থ। এই কারণকে জড় বলাতে পাঠক এরূপ বুঝিবেন না যে, আমাদের প্রত্যক্ষ-গোচর জড়ে বেরূপ বর্ণ, ভ্রাণ ইত্যাদি বৈচিত্র্য আছে, ইহাতেও তেমনি বৈচিত্র্য আছে ; আমরা এই মাত্র দেখাইলাম যে, বাহ্য অপ্রত্যক্ষ, বাহ্য অদৃশ্য, অনমুভব, তাহাতে এই বিচিত্রতা থাকিতে পাবে না। এই কারণকে কেবল এই অর্থেই জড় বলা হয় যে ইহা চৈতন্যহীন, অজ্ঞান। সুতরাং প্রকৃতিবাদী এই জড়ীয় কারণের বিষয় এই পর্য্যন্ত জানেন যে ইহা একদিকে অচেতন, জ্ঞানবিহীন, অপবদিকে শক্তিশালী, অর্থাৎ অমুভব উৎপাদনে সক্ষম। এষ্ট দুই লক্ষণ বাতীত ইহার বিষয় আর কিছুই জানা নাট, এবং জানা যায় না, অন্যান্য বিষয়ে ইহা অজ্ঞেয়। জড়ীয় কারণের এই অজ্ঞেয়তা দেখিয়াই অনেক প্রকৃতিবাদী “অজ্ঞেয়তাবাদী” (Agnostics) নাম গ্রহণ করিয়াছেন। বলা বাহুল্য যে আমরা উপরে জড়ীয় কারণের যে বর্ণনা দিলাম তাহা আমাদের মনঃকল্পিত নহে। উক্ত বর্ণনা উচ্চতর প্রকৃতিবাদীদিগের অমুমোদিত। •

* See Spencer's *Principles of Psychology*, Part VII (Vol. II) and Green's criticism of this part in the first

এখন এটা প্রকৃতিবাদ স্বাক্ষর আমাদের বক্তব্য এটা :—

১। যাহা প্রত্যক্ষ জ্ঞানেব বিষয়, যাহা প্রত্যক্ষরূপে জানা যায়, কেবল তাহাই বা তদনুসংগ বস্তুই পবোক্ষ জ্ঞান বা অনুমানের বিষয় হইতে পারে। যাহা দেখিয়াছি, শুনিয়াছি, অনুভব করিয়াছি বা আত্মজ্ঞানে প্রত্যক্ষ করিয়াছি, তাহা বা তদনুসংগ বস্তু এক সময় সাক্ষাৎ ভাবে না জানিলে ও অন্তের সাক্ষ্য বা অনুমান দ্বারা তাহাব অস্তিত্ব জানিতে পারি। আত্ম-জ্ঞানান্তিতে যখন নিজেকে জানিয়াছি, তখন অল্প আত্মার সাক্ষাৎ জ্ঞান না হইলেও অন্য আত্মার অস্তিত্ব বলিয়া কবিত্তে পারি বা অনুমান দ্বারা জানিতে পারি। রূপ, বস, গন্ধ, স্পর্শ প্রভৃতি গুণ যখন একবার জ্ঞানেব বিষয়ীভূত হইয়াছে, তখন ইহাণা এক সময় প্রত্যক্ষভূত না হইলেও নিজেব ভবিষ্যৎ জ্ঞানেব বিষয়রূপে বা অন্য আত্মার বিষয়রূপে ইহা-দের অস্তিত্ব বলিয়া কবিত্তে পারি। দৃষ্ট বা দৃষ্ট বস্তুব আন্দোলন প্রত্যক্ষ করিয়া যখন বৈজ্ঞানিকেরা এমন সূক্ষ্ম বস্তুব (ইথারের) আন্দোলন বলিয়া বা অনুমান করেন যাহা আমাদের পক্ষে দৃষ্ট ও নহে, স্পৃষ্ট ও নহে, তখনো তাহাবা যুক্তিব বাহিরে যান না, কেননা এই অনুমিত আন্দোলন দৃষ্ট বা স্পৃষ্ট আন্দোলনের আদর্শেই কল্পিত; উহা আমাদের স্থূল ইন্দ্রিয়গোচর না হইলেও কোন সূক্ষ্মতর অনুভব-শক্তি-সম্পন্ন জ্ঞাতাব পক্ষে

volume of his works. See also the essay on "Science, Neoscience and Faith" in Martineau's *Essays—Philosophical and Theological*, Vol I and the essay on "Agnostic Inconsistency" in my *Roots of Faith*.

অমুভবনীয়। কিন্তু যাহা আদর্শেই প্রত্যক্ষ জ্ঞানেব বিষয়ীভূত হয় নাই, এবং হইতে পারে না, যাহার প্রকৃতি প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয়ীভূত বস্তু সমূহেব প্রকৃতি হইতে সম্পূর্ণরূপে ভিন্ন, যাহা জ্ঞাতা নয়, জ্ঞাতও নয়, বিষয়ী নয়, বিষয়ও নয়, তাহা কখনো পর্বোক্ত-জ্ঞানেব বিষয় হইতে পারে না, তাহা কখনো অনুমানেব বিষয় হইতে পারে না, সূতবাং তাহাব অস্তিত্ব কখনই বিশ্বাসযোগ্য হইতে পারে না। প্রকৃতিবাদেব কল্পিত অজ্ঞেয় জড়বস্তু এই শ্রেণীেব বস্তু, সূতবাং ইহার অস্তিত্ব কখনই বিশ্বাসযোগ্য নহে। আশ্চর্য্যের বিষয় এই যে দেব, যক্ষ, দানব, শয়তান প্রভৃতি বিষয়, যাহাদের অস্তিত্ব অপ্রাচীন নহে, কিন্তু যাহাদের অস্তিত্বের প্রমাণাত্মক, এই সকল বস্তুেব অস্তিত্বে আবস্থাসী হঠরাও, এমন কি পবমান্বাব অস্তিত্বে সন্দিহান হইয়াও লোকে অবশেষে এই দার্শনিক শয়তানে বিশ্বাস কবে। অজ্ঞানী লোকেব নিতান্ত অমূলক কুসংস্কার অপেক্ষা জ্ঞানান্ভিমানীদিগেব এই সংস্কার অধিকতর নিন্দনীয়।

২। প্রকৃতিবাদীরা যদি এই অজ্ঞেয় জড়বস্তুকে সম্পূর্ণরূপেই অজ্ঞেয় বলিয়া বর্ণনা কবিতেন, তবে ইহাতে লোকেব বিশ্বাস জন্মান ঐকটিন হইত, হয়তঃ অসম্ভব হইত, কিন্তু ইহারা তাহা না কবিয়া এক মুখেই ইহাকে জ্ঞেয় ও অজ্ঞেয় দুইই বলেন; ইহা অজ্ঞেয় অথচ অমুভব উৎপত্তিব কারণ। যাহা অমুভব উৎপত্তিব কারণ তাহাব অন্ততঃ একটী গুণ স্পষ্টই জানা যাইতেছে, সূতবাং সে আর অজ্ঞেয় হইতে পারে না। যাহা হউক, অমুভব উৎপত্তিব কাবণ নিতান্তই চাই। কার্য্য মাজেরই কাবণ চাই, অমুভব উৎপত্তি বণন একটা কার্য্য,

একটা ঘটনা, তখন ইহাব কারণ চাই, সন্দেহ নাই। আর কারণটা স্থায়ী বস্তু হওয়া চাই; অস্থায়ী ঘটনার স্থায়ী কারণ না পাটলে জ্ঞান তৃপ্ত হয় না। এই কারণেই যখন প্রকৃতিবাদী বলেন যে অমুভবের কারণরূপী একটা জ্ঞানাতীত অচেতন স্থায়ী বস্তু আছে, তখন লোকে তাঁহাকে সহজেই বিশ্বাস করে। কিন্তু জিজ্ঞাসা করি হাতের কাছে বাণ থাকিতে দূরে যাও কেন? আত্মা স্বয়ংই অমুভব উৎপত্তির যথেষ্ট কারণ নয় কি? আত্মা ক্রমাগত ভিন্ন ভিন্ন অমুভব-সম্বিত হইতেছে, ভিন্ন ভিন্ন ভাব অমুভব কবিতোছে; ব্যাপারটা ত এই, ইহার জন্য একটা অজ্ঞেয় অভাবনীয় অনাস্ত্রবস্তুর অস্তিত্ব করনা কবিবার কি প্রয়োজন? অমুভব উৎপত্তির পক্ষে কি কি আবশ্যক? অমুভব উৎপত্তির পক্ষে অমুভবকারী আত্মাব একান্তই প্রয়োজন, এই আত্মা ত আছেই। একটা স্থায়ী বস্তুর প্রয়োজন, যাহা পরিবর্তনের মধ্যে স্থির থাকে, বাহার সম্বন্ধে পরিবর্তন ঘটে, সেই বস্তু ও আছে, আত্মাই সেই স্থায়ী বস্তু যাহা সমুদায় পরিবর্তনের মধ্যে স্থির থাকে, এবং বাহার সম্বন্ধে পরিবর্তন ঘটে। আব কি কিছুই প্রয়োজন আছে? পাঠক হয়তঃ বলিবেন অমুভব উৎপত্তির কারণরূপী একটা কর্তৃত্বশালী বস্তুর প্রয়োজন? আমরা তাহা স্বীকার করি, কিন্তু আমরা বলি, আত্মা স্বয়ংই ত সেই কর্তৃত্বশালী বস্তু, আবার আর একটা কর্তৃত্বশালী বস্তু করনা করিবার প্রয়োজন কি? আত্মা নিজের কর্তৃত্বে নিজে অমুভব উৎপাদন করিতেছে, নিজে অমুভব সম্বিত হইতেছে, ইহা বিশ্বাস করিলেই ত হয়, আবার একটা অতিরিক্ত কর্তা ভাবিবার প্রয়োজন কি?

এখানে হযতঃ প্রতিপক্ষ বলিবেন যে আমরা তো আর ইচ্ছা-পূর্ব্বক অনুভব উৎপাদন করি না, আমাদেরকে কিরূপে অনুভব উৎপত্তির কারণ বলিব ? তবে কি প্রতিপক্ষ স্বীকার করিতে-ছেন যে কারণ হঠাতে গেলে, কর্ত্তা হইতে গেলে ইচ্ছাশালী হওয়া চাই ? যদি তাহা স্বীকার করেন, তবে তাঁহার অজ্ঞে-য়তাবাদ গেল, প্রকৃতিবাদ গেল, অনুভব উৎপত্তির কারণ যদি ইচ্ছাশালী হইশেন, তবে তিনি অজ্ঞেবও নহেন, অজ্ঞান প্রকৃতিও নহেন,—তিনি জ্ঞেব জ্ঞানবান পুরুষ। যদি বলেন কারণ হইতে গেলে টেক্সার প্রয়োজন নাহি, ইচ্ছা ব্যক্তিত ও কর্ত্ত্ব থাকিতে পারে, তবে সেই কর্ত্ত্ব আত্মাতে আরোপ করিলেই হয়, একটা অজ্ঞের অচিন্তনীর অনাস্তবস্ততে আরোপ করিবার প্রয়োজন কি ? আমরা কিছু এই কথা বলিতেছি না যে আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা অনুভব উৎপত্তির কারণ। আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা স্পষ্টতঃ অনুভব উৎপত্তির কারণ নহে। কিন্তু আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছাতেই কিছু আত্মা আত্মা পর্য্যবসিত হইতেছে না। আত্মাতে এমন অনেক বস্তু আছে, যাহা আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা-সাপেক্ষ নহে। আমাদের জীবনের সারভূত যে জ্ঞানবস্তু, তাহা আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা-সাপেক্ষ নহে ; এই জ্ঞানবস্তু আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা-নিরপেক্ষভাবে অনুভব, স্মৃতি, বুদ্ধি প্রভৃতি রূপে আত্মপ্রকাশ করিয়া আমাদের জীবন-নীলা বচনা করিতেছে, আমরা পরে আরো বিস্তৃতভাবে এই বিষয়ের আলোচনা করিব। এখন পাঠককে কেবল এই কথাটি বুঝাতে চাই যে অনুভব প্রভৃতি মানসিক ঘটনা উৎপাদনের জন্য আত্মা অতিবিক্ত কোন বস্তু কল্পনা করিবার

প্রয়োজন নাই; প্রকৃতিবাদী তাঁহার কল্পিত কারণে যে যে লক্ষণ চান, সে সমস্তই আমাদের জীবনের সাররূপী জ্ঞানবস্তুতে আছে। তিনি চান যে অমৃতত্বের কারণ স্থায়ী বস্তু হইবে এবং আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা-নিরপেক্ষ হইবে; আমাদের জীবনের সারভূত জ্ঞানবস্তুর এই উভয়গুণই আছে; সুতরাং অমৃতত্ব উৎপত্তির কিছুই বা কারণই হইতে আরোপ না করিয়া একটা অজ্ঞের, অভাবনীয় অচেতন বস্তুতে আরোপ করিবার কোন প্রয়োজনই নাই।

৩। এই জড়শক্তির করণা যে কেবল অনাবশ্যক তাহা নহে, ইহা নিতান্ত যুক্তি-বিরুদ্ধ। এই কল্পিত শক্তিতে অমৃতত্ব উৎপত্তির কোন ব্যাখ্যাই হয় না। যদ্বারা কার্যের সৃষ্টি-যুক্ত ব্যাখ্যা হয়, তাহাই কার্যের প্রকৃত কাবণ; বাহ্য কার্যকে ব্যাখ্যা করিতে পারে না, তাহাকে কারণ বলা যাইতে পারে না। আমরা দেখাইতে চেষ্টা করিব যে, প্রকৃতিবাদের কল্পিত এই জড়ীয় কারণ অমৃতত্ব-উৎপত্তির কিছুই ব্যাখ্যা করিতে পারে না। প্রকৃতিবাদ অমৃতত্বকে মন-সাপেক্ষ বলিয়া স্বীকার করিয়াও ইহাকে একাবাস্তবের মন হইতে পৃথক্ বিষয় বলিয়া কল্পনা করে। তাহাতেই ইহা মনকে ছাড়িয়া দিয়া, মনের উৎপত্তির কোন ব্যাখ্যা কবিত্তে চেষ্টা না করিয়া অমৃতত্বের উৎপত্তি ব্যাখ্যা করিতে চেষ্টা করে; এবং এইরূপে মন এবং অমৃতত্বকে পৃথক্ মনে করিতেই, অমৃতত্বকে একটা আত্ম-নিরপেক্ষ বস্তু বলিয়া কল্পনা করিতেই ইহা বিশ্বাস করে যে একটা অচেতন অনাত্ম বস্তু দ্বারা অমৃতত্বের ব্যাখ্যা করা যায়। কিন্তু আমরা ইতিপূর্বেই

দেখাইয়াছি যে আত্মাকে ছাড়িয়া ভাব বা অমুভব কিছুই নহে । অমুভব=আমি অমুভব কবি ; “আমি”কে ছাড়িয়া “অমুভব” অর্থহীন—কিছুই নহে ; “কেবল অমুভব” বলিয়া কোন বিষয় নাই ; সুতরাং “কেবল অমুভবের” কারণ কোন বস্তু থাকিতে পাবে না,—এমন কোন বস্তু থাকিতে পাবে না বাহা কেবল অমুভবের ব্যাখ্যা করে (যে হেতু “কেবল অমুভব” বলিয়া কোন বস্তুই নাই ।) কেবল সেই বস্তুই অমুভবের ব্যাখ্যা করিতে সক্ষম, বাহা মনকে ব্যাখ্যা কবিত্তে পারে । প্রকৃতিবাদের কর্তৃত্ব জড়শক্তি প্রকৃতিবাদীদেব মতেই মনের ব্যাখ্যা করিতে অক্ষম, সুতরাং অমুভবের ব্যাখ্যা করিতেও অক্ষম, অতএব উহা কখনই অমুভবের কাবণ নহে ।

৪। অমুভবের কাবণ কেবল তাহাই হইতে পাবে বাহা আত্মার সহিত ঘনিষ্টভাবে সম্পর্কিত । আত্মার ভিতরে অমুভব জন্মাইতে পারে কেবল সেই যে আত্মার ভিতরে আছে অথবা যাহার ভিতরে আত্মা আছে,—আত্মা যাহার আয়ত্তাধীন । কিন্তু প্রকৃতিবাদের কর্তৃত্ব জড়শক্তি প্রকৃতিবাদীদেব মতেই আত্মার বাহিরের বস্তু । আত্মার ভিতরকাব বস্তু হইতে গেলেই ইহাকে হয় জ্ঞাতা অথবা জ্ঞাতার আশ্রিত কোন বিষয় হইতে হইবে ; সুতরাং প্রকৃতিবাদীবা ইহাকে সাবধানে আত্মার বাহিবে রাখেন । কিন্তু আত্মার বাহিरे থাকাই যাহার প্রকৃতি সে বাহিরে থাকিয়াও আবার আত্মার ভিতরে অমুভব জন্মায়, আত্মাকে অসংখ্য ভিন্ন ভিন্ন অবস্থাপন্ন করে, ইহার অপেক্ষা অধিকতর অসঙ্গত কথা আর কিছুই হইতে পাবে না । বাহা বাহিরের বস্তু তাহা ভিতরে কার্য্য

করিতে পারে না, আব যাহা ভিতরে কার্য্য করে তাহা বাহিরের বস্তু হইতে পারে না। যাহা সম্পূর্ণরূপে বাহিরের বস্তু তাহাষ্ট আবাব ভিতরে কার্য্য করে এই কথা স্পষ্টতঃই স্ববিবোধী। এক্ষণ স্ববিবোধী অসঙ্গত কথা দার্শনিক সত্য রূপে ব্যাখ্যাত হইতেছে এবং উচ্চ গভীর জ্ঞানের কথা বলিয়া গৃহিত হইতেছে তেহা ভাবিলে সমবে সনয়ে কিছু ধৈর্য্যাচ্যুতি হয়,—অন্ধের নেতা অন্ধ জ্ঞানান্ভিমানীদিগকে কিছু কটুক্তি করিতে ইচ্ছা হব।

৫। প্রকৃতিবাদী “কাবণ” কথাটাব অর্থ একবাবেই ভুলিয়া যান, তাহাতেই একটা অজ্ঞের বস্তুতে কাবণত্ব আবেশ করিতে যান। জ্ঞের বস্তুদিগের পবম্পর্ষের একটা সঙ্কল্পকে আমরা কারণত্ব বলি; কারণত্বের জ্ঞান জ্ঞানরাজ্যেই হয়। কিন্তু প্রকৃতিবাদী ‘কারণ’ কথাটা জ্ঞান-জগতে শিক্ষা করিয়া ক্রমে ইহার অর্থ ভুলিয়া যান, ভুলিয়া গিয়া জ্ঞেয় বস্তু ও অজ্ঞের বস্তুর একটা কল্পিত সঙ্কল্পকে এই নামে অভিহিত করেন। আমরা এই কথাটা একটু বিশেষভাবে বুঝাইতেছি। ‘কাবণের’ বৈজ্ঞানিক অর্থ—“যাহাব পর কার্য্যটা নিয়ত ঘটে” (that which the event invariably follows) অথবা সংক্ষেপে (এই সংক্ষিপ্ত নামে কিছু ভুল আছে)—‘নিয়ত পূর্ব্ববর্ত্তী’ (invariable antecedent)। অগ্নি-সংস্পর্শে দহন কার্য্য নিয়ত ঘটে, সেই জন্ত অগ্নি-সংস্পর্শ দহন কার্য্যের বৈজ্ঞানিক কাবণ। দর্শনেন্দ্রিয়ে আলোক সংস্পর্শ হইলে বর্ণবোধ নিয়তই ঘটে, সেই জন্ত আলোক বর্ণবোধের কাবণ। স্পর্শে জ্বরে উত্তাপ নামক ঐধারিক আন্দোলন সংস্পর্শে উষ্ণতাবোধ নিয়তই ঘটে,

সেই জন্ত উদ্ভাপ উৎপত্ত্যবোধের কারণ। পুষ্পাদি বিশেষ বিশেষ
বস্তুর বেগু ভ্রাণেন্সিবে সংস্পৃষ্ট হইলে ভ্রাণবোধ নিয়তই ঘটে,
সেই জন্ত এই সকল রেগু ভ্রাণের কারণ। অক্সিজেন ও হাইড্রো-
জেনের সংযোগে নিয়তই জল উৎপন্ন হয়, এই জন্ত অক্সিজেন
ও হাইড্রোজেনের সংযোগ জলের কারণ। “কারণেব” এই
এক অর্থ। এই বৈজ্ঞানিক কাবণবাদ* অমুসাৰে কার্যের
কারণ বাহা তাহাও কার্য; এক কার্য বা কতিপয় কার্য
অপর কার্যের কারণ; এবং এই সমুদায় কার্য মনোব অমুভব
নিচয়; অমুভব ব্যতীত আর কোন কার্য আমবা জানিনা,
কল্পনা কাবতেও পারি না। কোন জ্ঞাত কার্যাব কাবণরূপী
অমুভব বা অমুভব-নিচয় আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানের বিষয় না
হইতে পারে, কিন্তু ইহার বা ইহাদের প্রকৃত অস্তিত্বে বিশ্বাস
করিতে হইলে ইহাও বিশ্বাস করিতে হইবে যে ইহা বা ইহাবা
কোন লোকাভীত জ্ঞানের বিষয়ীভূত। যে সকল ঐধাবিক
আন্দোলন বর্ণ ও উৎপত্ত্যবোধের কাবণ, সে সমুদায় এক একটী
অমুভব-প্রবাহ মাত্র; এই সকল অমুভব-প্রবাহের অস্তিত্বে
বিশ্বাস করিতে হইলে ইহাদের আধাররূপী কোন লোকাভীত
জ্ঞানে বিশ্বাস করিতে হইবে। ভ্রাণেব কারণ যে পুষ্পবেগু প্রভৃতি,
ইহার আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানের বিষয় না হইলেও

* See J. S. Mill's *System of Logic*, Book III Chap V, and see Mill's view of Causation criticised in pp 296—306 of the second volume of Green's Works. See also a brief exposition of Mill's view in my *Roots of Faith*. Cause—Physical and Spiritual, and in Babu Nagendranath Chaturji's “বর্ণ-জিজ্ঞাসা,” Lecture II

দৃশ্য বা স্পর্শ বস্তু ব্যতীত আর কিছুই নহে ; সুতরাং ইহাদের অস্তিত্বে বিশ্বাস করিতে হইলে ইহাদের আধাররূপী কোন লোকাভীত আত্মার অস্তিত্বে বিশ্বাস করিতে হইবে। তেমনি আত্মাদের কারণরূপী যে তক্ষ্য বস্তুর সূক্ষ্মাংশ সমূহ, এবং শব্দের কারণরূপী যে বায়ুর আন্দোলন, এই সমুদায় আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানের বিবরণ না হইলেও ইহারা দৃশ্য বা স্পর্শ বিষয়, সুতরাং কোন লোকাভীত জ্ঞানের আশ্রিত। সুতবাং পাঠক দেখিতেছেন যে এই বৈজ্ঞানিক কাণ্ডবাদ আমাদের জ্ঞানরাজ্যের বাহিরে লইয়া যায় না ; ইহা অসম্ভবের যে সকল কারণ নির্দেশ করে, সে সমুদায়ও অসম্ভব নাজ, সুতবাং জ্ঞানেরই বিবরণ। বৈজ্ঞানিক কার্য্য-কারণত্ব এমন একটা সঙ্কল্প বাহা কেবল জ্ঞানের বিষয়ীভূত অসম্ভব সমূহের পরস্পরের মধ্যেই ঘাটে, এই সঙ্কল্প একটা নির্দিষ্ট পূর্ববর্ত্তিত্ব ও পরবর্ত্তিত্ব ব্যতীত আর কিছুই নহে। কোন ঘটনা বা ঘটনাবলীর পরে নিয়তই যে ঘটনা ঘটে, তাহাই উক্ত ঘটনা বা ঘটনাবলীর কার্য্য ; আর কার্য্যটি যে ঘটনা বা ঘটনাবলীর পরে নিয়তই ঘটে, সেই ঘটনা বা ঘটনাবলীই কার্য্যটির কারণ। “কারণের” এই অর্থ গ্রহণ করিলে কোন জ্ঞানাভীত অজ্ঞের অভাবনীয় বস্তু কদাচ অসম্ভবের কারণ হইতে পারে না। জ্ঞান-জগতে আমরা আব এক প্রকার কারণত্ব দেখিতে পাঠ, উহাকে দার্শনিক কারণত্ব বলা যায়, কিন্তু সে কারণত্বও আমাদের জ্ঞান-জগতের বাহিরে লইয়া যাইতে পারে না ; সে কাণ্ডত্ব ও এমন একটা সঙ্কল্প বাহা কেবল জ্ঞাতবস্তু সমূহের মধ্যেই ঘাটে। আমরা দেখিতেছি আত্মা হারীভাবে আত্মজ্ঞানে

প্রতিষ্ঠিত থাকিয়া বিবিধ অমুতব-সম্বিত হইতেছে, নিজের সংযোগকারী শক্তিতে এই সমুদায় অমুতবেব জ্ঞানকে সমষ্টি-ভূত কবিয়া বিবিধ তত্ত্ব গঠন করিতেছে, এবং বিবিধ কার্য্য (volitions) সম্পাদন করিতেছে। এখানে আত্মা ও এই সমুদায় অবস্থার মধ্যে কার্য্যাকারণ সম্বন্ধ বর্ত্তমান। আত্মা এই সমুদায় মানসিক অবস্থার কারণ; কারণ এই অর্থে যে এই সমুদায় অবস্থা উৎপন্ন হইবার পক্ষে আত্মার অস্তিত্ব অপরিহার্য্য। কিন্তু এখানে ও কার্য্য-কারণত্বের সম্বন্ধ জ্ঞেয় বস্তু সমূহের মধ্যেই বর্ত্তমান; কার্য্যগুলি জ্ঞেয়, কারণও জ্ঞেয়; এখানেও কারণত্ব আমাদের জ্ঞানবাহকের বাহিরে লইয়া যাইতেছে না, কোন জ্ঞান-নিরপেক্ষ অজ্ঞেয় বস্তুর সংবাদ আনিতেছে না। বরং এখানে কারণ যে, সে স্বয়ং জ্ঞানবস্তু—সমুদায় জ্ঞানের মূল, তাহাকে না আনিয়া আর কিছুই জানা যায় না; আব তাহার সমস্ত কার্য্যই জ্ঞানের উপর নির্ভর কবে। আত্মা অমুতবই করুক, আর মীমাংসাই করুক, আর কার্য্যই করুক, সমস্তই জ্ঞানে প্রতিষ্ঠিত হইয়া করে, এবং জ্ঞানবান বলিয়াই করে, জ্ঞানবান না হইলে এই সমুদায় কিছুই করিতে পারিত না; ইহার কর্ত্ত্ব জ্ঞাতৃত্বের উপর নির্ভর করে। ‘কর্ত্ত্ব’ ব্যাপারটা বুঝিতে গেলেই দেখি ইহা অপরিহার্য্যরূপে জ্ঞাতৃত্বের উপর নির্ভর কবে; জ্ঞাতৃত্ব ছাতিয়া কর্ত্ত্ব অর্থহীন অসম্ভব; সুতরাং বাহ্যর জ্ঞাতৃত্ব নাই, বাহ্য জ্ঞানবান নয়, তাহা কখনো কর্ত্ত্ব হইতে পারে না। অতএব প্রকৃতিবাদ ও অজ্ঞেয়তাবাদের দ্বন্দ্ব আমরা গণ্ডিকারূপেই দেখিতে পাইতেছি। প্রকৃতিবাদ যে অমুতবেব কারণরূপে এক অজ্ঞেয়

অচেতন বস্তু কল্পনা করে তাহাব কাবণই কিছুতেই থাকিতে পারে না। তাহা ‘নিরন্ত-পূৰ্ব্ববৰ্ত্তী’ অর্থে কাবণ হইতে পারে না, কেননা সেক্ষণ কাবণ জ্ঞানেব ভিত্তব, এবং তাহাব আবার কারণ চাই। আত্মা যে অর্থে মানসিক অবস্থা নিচেষেব কাবণ বা কৰ্ত্তা, সে অর্থেও তাহা কারণ হইতে পারে না, কেননা

জ্ঞাপ কাবণই জ্ঞাতৃত্বের উপর নির্ভব করে। সুতবাং প্রকৃতি-বাদের কল্পিত অজ্ঞের কাবণেব কোন কারণই নাট, উহা একটা কাবণহীন কাবণ, একটা অজ্ঞের জ্ঞাত বস্তু, একটা সোনাব পাগরের বাচী, একটা স্ববিরোধী কথাব কথা মাত্র, উহা কিছুই নচে।

আমাদের আত্মানাত্ম বিবেক নামক প্রথমাধ্যায় শেষ হইয়া আসিল, এই অধ্যায়ের সিদ্ধান্ত কি, পাঠক তাহা বুঝিয়া থাকিবেন। জ্ঞান—বাহ্য বিশ্বাস সম্বন্ধে আমাদের পবিচালক,—তাহা কিসেব সাক্ষ্য দেয়? জ্ঞান কোন অজ্ঞান অজ্ঞের বস্তুব সাক্ষ্য দেয় না, জ্ঞান জ্ঞানেরই সাক্ষ্য দেব—জ্ঞান-জ্ঞাপী আত্মবস্তুব—জ্ঞানবস্তুবট সাক্ষ্য দেয়। এই জ্ঞানবস্তুব হই দিক্, এক দিক্ জ্ঞাতা এবং জ্ঞাতারূপে জ্ঞাত, আর দিক্ কেবলই জ্ঞাত। প্রথম দিক্কে বস্তু, দ্বিতীয় দিক্কে বিষয় বলা যায়। এই হই দিক্কে প্রভেদ করা যায়, কিন্তু পৃথক কবা যায় না। বিষয়কে লোকে বিষয়ী, হটতে পৃথক করিতে যায়, কিন্তু আমরা দেখাইতে, চেষ্টা করিয়াছি যে বিষয়ী বিষয়েব অপরিহার্য আশ্রয়, বিষয়ী হইতে বিষয়কে পৃথক করিলে বিষয় কিছুই থাকে না। আমরা দেখাইতে চেষ্টা করিয়াছি যে বাহ্যকে আমরা জড় বলি তাহা জ্ঞানেব

আশ্রিত বস্তু, জ্ঞানের আশ্রয় ভিন্ন ইহা থাকিতে পারে না। এই যে জ্ঞানের দুই দিক্, কেহ ইচ্ছা করিলে এই দুই দিগের এক দিক্কে আত্মা, অপর দিক্কে অনাত্মা বলিতে পারেন, কিন্তু সন্দেহ অরণ্য রাখা আবশ্যক যে আত্মা ও অনাত্মা (ego and non-ego) একই অথও জ্ঞানবস্তু দুটি অচ্ছেদ্য দিক্ মাত্র; আদত খাঁটি বস্তু চাচ্ছ জ্ঞান,—আমরা ইহাকে অনেকস্থলে কেবল আত্মাই বলিয়াছি, ইহাকে আত্মা বলিলেই যথেষ্ট হয়, কেননা আত্মা বলিলে জাত্ব ও জাত্ব উভয়ই বুঝায়। জ্ঞান এই আত্মাত্ত—এই জ্ঞানবস্তুরই পবিচর দেব, আমরা যাহা কিছু প্রত্যক্ষ জ্ঞান দ্বারা জানি তাহা এই জ্ঞানবস্তুরই অন্তর্গত; যাহা কিছু প্রত্যক্ষ জ্ঞানদ্বারা জানিনা অথচ অনুমানদ্বারা বিশ্বাস করি, তাহাও জ্ঞানের অন্তর্গত, জ্ঞানবস্তুর বিষয়ীভূত বলিয়াই বিশ্বাস করিতে হইবে। পাঠক যদি বিশ্বাস করেন যে অনন্তদেশে অনন্ত জগৎ বিদ্যমান রহিয়াছে, যদি বিশ্বাস করেন যে আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানের অপেক্ষা না রাখিয়াও জগৎ বিদ্যমান থাকে, তবে বিশ্বাস করিতে হইবে যে জগতের আধাররূপী এক লোকাভীত জ্ঞান আছে। একই জ্ঞানবস্তু, একই পরমাত্মা যে অনন্ত দেশ কালের আধাবরূপে, এই বিচিত্র জগতের যাবতীয় বস্তু আধাবরূপে বর্তমান রহিয়াছেন এবং আমাদের প্রাণরূপে প্রকাশ পাইতেছেন,—আমাদের ব্যক্তিগত জীবনের অজ্ঞানতা, বিশ্বাস্তি ও নিজাব সমাধও যে জগৎ এক নিত্য অনন্ত চিরজাগ্রত আত্মাতে বর্তমান থাকে, এই সকল কথা আমরা ক্রমে বুঝাইতেছি। বর্তমান অধ্যায়েই দীর্ঘাংসা এই পর্য্যন্ত যে জ্ঞানই জগতের

আধার, জ্ঞানই জগতের কারণ ; জ্ঞানকে ছাড়িয়া কিছুই থাকিতে পারে না ।

প্রথমাধ্যায়ের পৰিশিষ্ট ।

এই অধ্যায়ের মীমাংসা সম্বন্ধে একটী সন্দেহ হয়তঃ কোন কোন পাঠকের থাকিয়া বাইতেছে ; সেই সন্দেহ দূর করিবার জন্য আমরা এই পরিশিষ্ট নিখিতে প্রবৃত্ত হইলাম । কোন কোন পাঠক বলিতে পাবেন ইন্দ্রিয়ের বিষয়ীভূত সমুদায় বস্তুই মনের আশ্রিত, ইহা যেন বুঝিলাম,—বর্ণ, স্বাদ, উষ্ণতা, কঠিনতা এই সমুদায় মানসিক অনুভব মাত্র, ইহা যেন স্বীকার করিলাম । কিন্তু যে সকল ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে এই সকল অনুভব বোধ করি, সে সকল ইন্দ্রিয় কি জ্ঞান-নিরপেক্ষ নহে ? ইন্দ্রিয় থাকিলে ত অনুভব বোধ করিব ? ইহাতেই ত বুঝা যাইতেছে যে অনুভবের পূর্বে, অনুভবের অন্ততঃ কাবলরূপে ইন্দ্রিয় বর্তমান, সুতরাং ইন্দ্রিয় অনুভব-সাপেক্ষ নহে, ইন্দ্রিয় জ্ঞানাস্রিত বস্তু নহে । আমরা এই কথাই উত্তর দিতেছি । ইন্দ্রিয় বস্তুটা কি বুঝা আবশ্যক, বুঝিলে আর কোন গোল থাকে না । ইন্দ্রিয়ের দুই অর্থ হইতে পারে ; আমরা দেখাই-তেছি যে এই দুই অর্থের বে অর্থই গ্রহণ করা যাক্, উভয় অর্থেই ইন্দ্রিয় জ্ঞানাধীন বিষয় । ইটী সকলই স্বরণ রাখা আবশ্যক যে ইন্দ্রিয় জ্ঞাতা নহে, আত্মাই জ্ঞাতা । চিন্তাহীন লোকে কণ্ঠে চক্ষুই দেখে, কর্ণই শুনে, জিহ্বাই আশ্বাদন করে, হস্তই স্পর্শ করে । এই সকল কথা বে ভুল তাহা চিন্তাশীল ব্যক্তি

নাএই জানেন। আত্মাই ঈশ্বর, আত্মাই জ্ঞাতা, আত্মাই
 আবাদক, আত্মাই স্পর্শকারী। আত্মা ইন্দ্রিয় দ্বারা দেখে,
 শুনে, স্পর্শ করে এই পর্য্যন্ত বলিতে পারা যায়। দেখা বাক্য,
 এই “দাবা” কথাটা কাহাকে বুঝাইতেছে। আত্মা দেখে,
 শুনে, স্পর্শ করে এই সমস্ত আত্মারই জ্ঞান, আত্মাবই কার্য,
 আত্মাবই অবস্থা নিচর। আত্মা যে দেখিতে পারে, এই
 যে আত্মার দেখিবাব ক্ষমতা, ইহাকে আত্মার দর্শনশক্তি বা
 দর্শনেন্দ্রিয় বলা যাইতে পারে, কিন্তু এই শক্তি বা
 ইন্দ্রিয় স্পষ্টতঃই আত্মা হইতে স্বতন্ত্র বস্তু নহে, ইহা আত্মার
 সহিত একীভূত। এইরূপে, আত্মার শ্রবণ শক্তি বা শ্রবণেন্দ্রিয়,
 আত্মাব স্পর্শশক্তি বা স্পর্শেন্দ্রিয় এই সমুদায় আত্মার
 সহিত একীভূত; জ্ঞাতা এবং জ্ঞান-শক্তি দুই নহে, একই বস্তু।
 ইন্দ্রিয়ের অর্থ যদি ইহাই হয় তবে আত্মা ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে
 জানে, আত্মা নিজেব জ্ঞানশক্তিতে জানে এই কথা বলাতে
 আত্মার অতিরিক্ত জ্ঞান-নিরপেক্ষ কোন বস্তুর কথা বলা হইল
 না, আত্মা যে জ্ঞাতা, কেবল এই কথাটাই একটু ঘুরাইয়া
 বলা হইল। এই যে আত্মার সহিত একীভূত জ্ঞানশক্তি বা
 জ্ঞানেন্দ্রিয়, ইহা কিছুর উপর নির্ভর করে না, বরং অস্ত্র সমুদায়
 বস্তুই ইহার উপর নির্ভর করে। আত্মজ্ঞান সমুদায় জ্ঞানের
 আশ্রয়, অবলম্বন; জ্ঞানবস্তু যে আত্মা, সে অস্ত্র সমুদায় বস্তু
 আশ্রয় অবলম্বন।

ইন্দ্রিয়ের আর এক অর্থ চক্ষু কণাদি শারীরিক
 অঙ্গ প্রত্যঙ্গ। এই সকল অঙ্গ প্রত্যঙ্গের আভ্যন্তরিক গঠনই
 দেখা বাক্য আর ~~কিছুর~~ গঠনই দেখা বাক্য, ইহাবা সর্ব্বাংশেই

ভৌতিক বস্তু—ইহারা বিষয়-জগতের অংশ,—ইহারা জ্ঞানের বিষয়ীভূত বস্তু। জ্ঞান অজ্ঞান জড় বস্তুকে যেমন প্রকাশিত করে, ইহাদিগকেও তেমনি প্রকাশিত করে; অজ্ঞান বস্তু যেমন জ্ঞানে আশ্রয় লাভ করিয়া সত্তাবান হয়, ইহাদের সম্বন্ধে ও সেই কথা ঠিক। চক্ষু, কর্ণ, নাসিকা, জিহ্বা, ত্বক্, হৃদয়, মাংসপেশী এই সমুদায় দৃষ্ট বা শ্রুত বস্তু, স্পৃষ্ট স্পৃশ্য বস্তু; স্পৃষ্টবাং দৃষ্টি ও স্পর্শ গোচর বস্তু সম্বন্ধে আমরা বাহ্য কিছু বলিয়াছি, সমস্তই এই সকল বস্তু সম্বন্ধে পাটে। জ্ঞানের আশ্রয়ে ভিন্ন এই সকল বস্তু থাকিতে পারে না। তাহাই যদি হইল, এই সকল বস্তু যদি জ্ঞানরূপী আত্মার আশ্রিত বস্তুই হইল, তবে আর কিরূপে বলিব যে আত্মা এই সকল বস্তুকে অবলম্বন করিয়া জ্ঞানবান হয়, এই সকল বস্তুকে অবলম্বন করিয়া অতুতব বোধ করে? যে জ্ঞানেব আশ্রয়ে ভিন্ন ইন্দ্রিয় থাকিতে পারে না, সেই জ্ঞান কিরূপে ইন্দ্রিয়-সাপেক্ষ হইবে? আমরা কিছু এই কথা বলিতেছি না যে চক্ষু কর্ণ প্রভৃতি অঙ্গ প্রত্যঙ্গ আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানের অধীন—আমাদের জ্ঞান বিকশিত হইবার সঙ্গে সঙ্গে ইহারা উৎপন্ন হইরাছে। আমরা এই কথা বলি না। ইহারা যে আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানের অধীন নহে, আমাদের জ্ঞান বিকশিত হইবার পূর্বেই যে ইহারা গঠিত হইরাছিল তাহাতে আর সন্দেহ কি? কিন্তু আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞান-নিরপেক্ষ বলিয়াই যে ইহারা একবারে জ্ঞান-নিবপেক্ষ এবং জ্ঞানের অপরিহার্য অবলম্বন, তাহা নহে। কেবল ইন্দ্রিয় কেন, আমাদের জ্ঞাত কোন বস্তুই আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানের

অধীন নহে, সমুদায়ই আমাদের জ্ঞানের পূর্বে বর্তমান ছিল। কিন্তু অজ্ঞাত বস্তু যেমন আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানের অধীন না হইয়া ও কোন লোকাভীত জ্ঞানের অধীন, আমাদের চক্ষু কণাদি ইন্দ্রিয় সমূহও তেমন কোন লোকাভীত জ্ঞানের অধীন। ইন্দ্রিয় সমূহের মধ্যে যখন জড়ের সমস্ত লক্ষণ বর্তমান, তখন যে বৃত্তিতে অজ্ঞাত জড়বস্তু জ্ঞানের আশ্রিত, সেই বৃত্তিতেই উচাবাও জ্ঞানের আশ্রিত। যে লোকাভীত জ্ঞানে অজ্ঞাত বস্তু আশ্রয় লাভ করিয়া সত্তাবান হইয়াছে, সেই লোকাভীত জ্ঞানে ইন্দ্রিয় সমূহও আশ্রয় লাভ করিয়া সত্তাবান হইয়াছে; সেই জ্ঞানের পক্ষে ইন্দ্রিয়ের কোন বিশেষত্ব নাই। সেই জ্ঞান ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে জ্ঞান লাভ করে এই কথা নিতান্তই অসঙ্গত। ইন্দ্রিয়ের অস্তিত্বের পক্ষে অগ্রে জ্ঞান থাকা আবশ্যিক, জ্ঞান আবার ইন্দ্রিয়ের সাহায্য-সাপেক্ষ হইবে কিরূপে? যদি কেহ বলেন যে লোকাভীত জ্ঞানের অস্তিত্বের কোন প্রমাণ নাই, তবে আমরা আপাততঃ কেবল এই পর্য্যন্ত বলিতে পারি যে চক্ষুরাদি অঙ্গপ্রত্যঙ্গ সমূহ যে আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানের বিষয়ীভূত হইবার পূর্বে বর্তমান ছিল, অথবা আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞান হইতে বিচ্যুত হইলে যে ইহা বর্তমান থাকে তাহারও কোন প্রমাণ নাই। চক্ষুবাদি ইন্দ্রিয় ও অজ্ঞাত সমুদায় জড়-বস্তু আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানেই প্রথমতঃ আমাদের নিকট প্রকাশিত হয়; এই প্রকাশকে তিস্তি করিয়াই বিজ্ঞান সিদ্ধান্ত করে যে এই সমুদায় বস্তু আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞান বিকাশের পূর্বেও বর্তমান ছিল; বিজ্ঞানের আর কোন তিস্তি নাই।

এই প্রকাশই যদি এই সিদ্ধান্তের প্রমাণ হয়, তবে এই প্রকাশ এই সিদ্ধান্তের ও প্রমাণ যে, যে জ্ঞানের আশ্রয়ে (আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞান) এই সমস্ত বস্তু প্রকাশিত হয় সেই জ্ঞানবস্তুর ব্যক্তিগত সীম বিকাশটাই নূতন, জ্ঞানবস্তুটা নূতন নহে, এই ব্যক্তিগত বিকাশের পূর্বেও বস্তুটা বর্তমান ছিল। বাহ্য হউক, এই বিষয়ের বিস্তৃত আলোচনা পরে হইবে। আমরা এখন কেবল এই পর্য্যন্ত দেখাইলাম যে আমাদের ব্যক্তিগত জীবনে জ্ঞান বিকশিত হইবার পূর্বে যে ইন্দ্রিয় সমূহ বর্তমান ছিল, এই সত্যের যে প্রমাণ, এই সকল ইন্দ্রিয়ের আশ্রয়রূপে যে এক জ্ঞানবস্তু বর্তমান ছিল, এই সত্যের ও সেই একই প্রমাণ। ইন্দ্রিয় বখন সেই জ্ঞানের আশ্রিত বস্তু, তখন সেই জ্ঞান ইন্দ্রিয়-সাপেক্ষ হইতে পারে না, সেই জ্ঞান ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে জানে, এই কথা নিতান্ত অসঙ্গত।

কিন্তু জ্ঞান মূলে ইন্দ্রিয়-সাপেক্ষ না হইলেও আমাদের ব্যক্তিগত জীবনে জ্ঞানের যে প্রকাশ, তাহা যে এক অর্থে ইন্দ্রিয়-সাপেক্ষ তাহা স্পষ্টই দেখা যাইতেছে। চক্ষু, কর্ণ, হৃদয় প্রভৃতির কার্য না হইলে যে আমাদের ব্যক্তিগত জীবনে বর্ণ স্পর্শাদি অল্পত্ব প্রকাশিত হয় না, এই বিষয়ে অধিক বলা বাহুল্য মাত্র। ইন্দ্রিয়ের ক্রিয়া যে অমৃতত্বের বৈজ্ঞানিক কারণ, অমৃতত্বের নিরত পূর্ববর্তী ঘটনা, তাহাতে কোন সন্দেহই নাই। কিন্তু কার্যের বৈজ্ঞানিক কারণ কার্যের যথেষ্ট কারণ নহে, জ্ঞানের পক্ষে তৃত্বিকর কারণ নহে। বৈজ্ঞানিক কারণগুলিও কার্য মাত্র, ইহারা আবার কারণান্তর-সাপেক্ষ। সমুদায় কার্যের মূল কারণ—দার্শনিক কারণ—জ্ঞানবস্তু।

যে সকল ইঞ্জির আমাদের ব্যক্তিগত অনুভবের বৈজ্ঞানিক কারণ, সেই ইঞ্জিরসমূহও স্বতন্ত্র স্বাধীন নহে, সেই ইঞ্জিরসমূহও যে জ্ঞানের বিষয়ীভূত বস্তু, ইহা দেখানই আমাদের এই পরিশিষ্টের উদ্দেশ্য ছিল ।

দ্বিতীয় অধ্যায়—নিত্যানিত্য-বিবেক ।

প্রথম পরিচ্ছেদ—অনুভববাদ ও মায়াবাদ ।

এই নিত্যানিত্য-বিবেক নামক দ্বিতীয় অধ্যায়ের উদ্দেশ্য জ্ঞানের নিত্যত্ব প্রতিষ্ঠা । যে জ্ঞান আমাদের জ্ঞাত সমুদায় বিষয়ের আলোক ও আধাররূপে প্রকাশিত হয়, যে জ্ঞান আমাদের এক মাত্র সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষগোচর জ্ঞান, যে জ্ঞান আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছার অধীন নহে, পরন্তু ধার্য ব্যক্তিগত ইচ্ছার মূল কারণ, যে জ্ঞান আমাদের ব্যক্তিগত অজ্ঞানতা, বিস্মৃতি ও নিদ্রার সময়ে আমাদের জীবনে প্রকাশিত না থাকিলে ও পুনরায় আমাদের ইচ্ছা-নিরপেক্ষ ভাবে প্রকাশিত হইয়া আমাদের অজ্ঞানতা, বিস্মৃতি ও নিদ্রা তল করে, সেই জ্ঞান যে কেবল আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞান নহে, সেই জ্ঞান যে স্থলে সর্বজ্ঞ, চির-স্মৃতিশীল, চিরজাগ্রত, সেই জ্ঞানে যে সমস্ত জ্ঞাত ও জ্ঞেয় জগৎ নিত্যভাবে প্রতিষ্ঠিত রহিয়াছে, এই সত্য যুক্তির সহিত ব্যাখ্যা করাই এই অধ্যায়ের উদ্দেশ্য ।

আমরা এই অধ্যায়ের প্রথমেই উপরোক্ত সত্যের বিরোধী দুই দার্শনিক মত ব্যাখ্যা করিব, এবং তৎপরে কিছু বিস্তৃত

ভাবে জ্ঞানের নিত্যত্ব ব্যাখ্যা করিয়া এই মতধর খণ্ডন করিব। এই মতধরের নাম অহুত্ববাদ (Sensationalism) ও মার্যাবাদ (Subjective Idealism)। অহুত্ববাদ বলে যে আমরা ইন্দ্রিয় সহকারে বাহ্য কিছু প্রত্যক্ষ করি তাহা যখন আমাদের মানসিক অহুত্ব নিচর ব্যতীত আব কিছুই নহে, তখন জগতের স্থায়িত্ব কোথায়? আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞান ভিন্ন অন্য কোন জ্ঞান আমবা প্রত্যক্ষভাবে জানি না, আমবা যাহা কিছু প্রত্যক্ষ কবি, সমুদায়ই আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানের উপর নির্ভর কবে। কিন্তু আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞান যখন অজ্ঞানতা, বিস্মৃতি ও নিদ্রাশীল, আমাদের জ্ঞাত বস্তু সকল যখন ক্রমাগতই আমাদের জ্ঞান-বিচ্যুত হইতেছে, তখন এই সমুদায় বস্তুকে স্থায়ী ; বস্তু বলিব কিরূপে? এই সমুদায় বস্তু আমাদের ব্যক্তিগত মনের সাময়িক অবস্থা মাত্র, জগৎ একটা অস্থির অস্থায়ী অহুত্ব-প্রবাহ মাত্র; এতে মুহূর্ত্ত বাহ্য আছে, পর মুহূর্ত্তে তাহা নাই; পর মুহূর্ত্তে বাহ্য আসে তাহা সেই মুহূর্ত্তের নূতন অহুত্ব। যদি বল অহুত্ববেব আধাবরূপী এৰট্ট স্থায়ী আশ্রয়বস্তু আছে যাহা প্রবাহশীল নহে, তবে বলি সেই আশ্রয়বস্তু বিগত অহুত্ব সমুহর একটা স্থিতি-সমষ্টি ব্যতীত আব কি? এই আশ্রয়বস্তুকে আমবা অহুত্বকাবী এবং অহুত্বের স্রবণকারী বলিয়াই জানি, ইহার বিবর আর কিছুই জানি না, স্মরণ্য ইহা যখন নিম্মিত বা অন্য কোন প্রকারে সংজ্ঞাহীন হয়, যখন ইহা আর অহুত্বকারী থাকে না, অহুত্বের স্রবণকাবী ও থাকে না, তখন যে ইহার অস্তিত্ব থাকে তাহাই

বা কিরূপে যুক্তি? অমুভব করাতেই যখন ইহার অস্তিত্ব, তখন অমুভব-শূন্য অবস্থায় ইহা কিরূপে থাকিবে? জগৎকে ও আত্মাকে যে স্থায়ী বস্তু বলিয়া বোধ হয়, তাহা কেবল তাবযোগ (association of ideas) ও প্রত্যাশার (expectation) ফল। আমরা আমাদের সমুখস্থ টেবুলটিকে দৃষ্টান্ত স্থানীয় করিয়া অমুভব বাদের জগৎতত্ত্ব ব্যাখ্যা করিতেছি। টেবুলটিকে যখন আমরা দেখি, স্পর্শ করি, ইচ্ছা উপব হস্তচালনা করি, ইচ্ছার উপব হস্ত বা অন্য কোন অঙ্গদ্বারা বল প্রয়োগ করি, তখনই ইচ্ছার প্রকৃত আদ্য (actual existence); কেন না টেবুলটি কতকগুলি অমুভব-সমষ্টি ব্যতীত আর কিছুই নহে। যখন এই অমুভবনিচর আমবা বোধ করি না, তখন যে ইচ্ছা প্রকৃতরূপে বর্তমান থাকে, তাহার কোন প্রমাণ নাই। আর প্রকৃতরূপে বর্তমান থাকিলেও তাহা অন্য কোন মনের অমুভবরূপেই থাকিতে পারে, আমার পক্ষে তাহা প্রকৃতরূপে কিছুই নহে। কিন্তু আমার পক্ষে তাহা প্রকৃতরূপে না থাকিলেও সম্ভবনীয়রূপে (as possible sensations) বর্তমান থাকে। আমি যখন টেবুলটিকে কেবল মাত্র দেখি, ইচ্ছাকে স্পর্শ বা ইচ্ছাতে হস্তচালনা বা বল প্রয়োগ করি না, তখন ইচ্ছা বর্ণ মাত্র আমার পক্ষে প্রকৃতরূপে বর্তমান; কিন্তু অন্যান্য গুণগুলি প্রকৃতরূপে বর্তমান না থাকিলেও সম্ভবনীয়রূপে বর্তমান। টেবুলটিকে এক কালে বা অব্যবহিত পূর্ক পর সময়ে দর্শন, স্পর্শ, এবং ইচ্ছাতে হস্তচালনা ও বল প্রয়োগ করিয়া আমরা যে বর্ণ, শীতলতা, মন্থনতা, কঠিনতা প্রভৃতি অমুভব বোধ করিয়াছি, সেই সমস্ত অমুভবের স্মৃতি আমাদের

মনে পবম্পর সংযুক্ত হইয়া আছে ; সংযুক্ত হইয়া থাকাতেই একটা অমুভব বোধ কবা মাত্র অজ্ঞাত অমুভবগুণ বোধ কবিবাব প্রত্যাশা মনে জাগ্রত হইতেছে । টেবল্টীকে যখন দেখি, যখন কেবল মাত্র উচাব বর্ণ অমুভব করি, তখন উচাব শীতলতা, মন্থণতা, কঠিনতা প্রকৃতরূপে বর্তমান না থাকিলে ও সম্ভবনীয়রূপে বর্তমান থাকে, অর্থাৎ উপযুক্ত অবস্থা সংঘটনে ইহাবা প্রকৃতরূপে অমুভূত হইবার সম্ভাবনা থাকে । আমরা অভিজ্ঞতা দ্বারা জানিরাছি যে একটা বিশেষ স্থানে চাত দিলেই আমরা ইহাব শীতলতা অমুভব কবিব, স্পর্শ করিয়া তন্তুচালনা ও বল প্রয়োগ কবিলেই ইহাব মন্থণতা অমুভব করিব । শূণ্যগুলি অমুভব করিবাব এট যে প্রত্যাশা, শূণ্যগুলিব এট যে সম্ভবনীয় অস্তিত্ব, এই সম্ভবনীর অস্তিত্বকেই আমরা কার্যকালে প্রকৃত অস্তিত্ব বলিয়া বর্ণনা করি । শীতলতা, মন্থণতা, কঠিনতা, প্রভৃতি প্রকৃতরূপে অমুভব মা কবিয়া ও যে আমরা বলি টেবল্টী শীতল, মন্থণ বা কঠিন, টেবল্টীর শীতলতা, মন্থণতা ও কঠিনতা আছে, ইহাব অর্থ কেবল এই মাত্র যে উপযুক্ত অবস্থা সংঘটনে আমাদের শীতলতা, মন্থণতা ও কঠিনতা অমুভব করিবাব সম্ভাবনা আছে । এষ্টরূপে টেবল্টীকে মা দেখিয়া, কেবল মাত্র স্পর্শ কবিয়াই যখন আমরা বলি যে টেবল্টী কটা রংযুক্ত, টেবল্টীব কটা বং আছে, ইহাব অর্থ এই যে ইহা আমার সম্মুখে আসিলেই আমার কটা বং রূপ অমুভব বোধ কবাব সম্ভাবনা আছে । যখন টেবল্টী সম্পূর্ণরূপেই অজ্ঞাত অবস্থায় থাকে, যখন ইহাকে দেখি না, স্পর্শ করি না, কিছুই কবি না, তখনও

যে বলি টেবল্‌টী আছে, এবং টেবল্‌ কটা বস্তু, শীতল, মৃদু, কঠিন ইত্যাদি, টেবল্‌ অর্থ আব কিছু নহে, টেবল্‌ অর্থ এট মাত্র যে উপযুক্ত অবস্থা সংঘটনে এই সকল অনুভব বোধ কবিবার সম্ভাবনা আছে । এই সম্ভাবনা নিত্যই বর্তমান আছে । দীর্ঘকালব্যাপী অভিজ্ঞতা দ্বারা প্রাকৃতিক নিয়মের অটলতার প্রতি আমাদের দৃঢ় বিশ্বাস জন্মগোচ্রে, আমরা বিশ্বাস কবি যে, যে সকল ঘটনা অনুভব উৎপত্তিব বৈজ্ঞানিক কারণ, সেট সকল ঘটনা যখনই ঘটবে, তখনই অনুভব উৎপন্ন হইবে । অনুভব সমষ্টিরূপী টেবল্‌টী অজ্ঞাতাবস্থার থাকা কালে ও আমরা জানি যে যখনই উপযুক্ত অবস্থা সংঘটন হইবে তখনই ইহা উপকরণ-রূপী অনুভব সমূহ অনুভূত হইবে । সেই সকল অনুভব কেবল সম্ভবনীয়রূপে নহে, নিত্য-সম্ভবনীয় (permanently possible) রূপে বর্তমান আছে, সুতরাং আমাদের অননুভূত অবস্থায় এট সকল অনুভবকে নিত্য-সম্ভবনীয়-অনুভব বা অনুভবের-নিত্য-সম্ভাবনা * বলা যাইতে পারে । এটরূপে জগৎতত্ত্ব সমস্ত বস্তুই অননুভূত অবস্থায় নিত্য-সম্ভবনীয়-অনুভব ভিন্ন আব কিছুই নহে ; জগৎ আছে অর্থ নিত্য-সম্ভবনীয়-অনুভব-সমষ্টিরূপে আছে । মন ছাড়া যখন জগৎ থাকিতে পাবে না, আর জীবের মন ছাড়া অস্ত্র উচ্চতর মনের যখন প্রমাণ্যতাব, এবং জীবের মন যখন অজ্ঞানতা, বিশ্বস্তি ও নিজায় অধীন, তখন জগৎতত্ত্ব প্রাকৃত অস্তিত্ব স্বায়ী নহে ; টেবল্‌কে

* "Permanent possibilities of sensation"—J S Mill See his *Examination of Hamilton*, Chap XI Psychological Theory of the Belief in an External World

কেবল নিত্য-সম্ভবনীর অমুভব-সমষ্টিরূপেই স্থায়ী বলা যাইতে পারে ।

অমুভববাদের জগৎতত্ত্ব,—জড়তত্ত্ব এই । আধুনিক মায়া-বাদের জগৎতত্ত্ব ও এইরূপই ; উভয়ের পক্ষেই জগৎ অস্থায়ী অমুভব-প্রবাহ মাত্র । কিন্তু আত্মতত্ত্ব বিষয়ে অমুভববাদ ও মায়াবাদে বিশেষ প্রভেদ আছে । অমুভববাদের মতে জগৎ যেমন অমুভব-প্রবাহ মাত্র, আত্মাও তেমনি অমুভব-প্রবাহ মাত্র । সময়ে সময়ে দেখা যায় যে বর্ণ স্পর্শাদি অমুভব সাক্ষাৎভাবে অমুভব না করিয়াও আত্মা থাকিতে পারে, কিন্তু বাস্তবিক এরূপ সময়ে আত্মাতে এত সকল অমুভবের অস্পষ্ট প্রতিকল্প থাকে, এরূপ সময়ে ও আত্মা ভিন্ন ভিন্ন অমুভবের স্মৃতি-সমষ্টি মাত্র । স্মৃত অমুভবগুলি প্রকৃত অমুভবেরই অপেক্ষাকৃত অস্পষ্ট প্রতিকল্প মাত্র, এবং স্মরণকালে আত্মা এই সকল অস্পষ্ট অমুভবের সন্নিবিষ্ট মাত্র । সম্পূর্ণ বিন্যাস বা স্ফুটিকা কালে আত্মার অস্তিত্বের কোন প্রমাণই নাই, কোন অর্থই নাই । আগরণ কালে পূর্ব-স্মৃতি পুনরুদ্ভূত হইয়া আত্মা পুনর্গঠিত হয়, ইহা বলিলে কিছু অজ্ঞার বলা হয় না । যাহা হউক কোন অমুভববাদীকেই এই মত সঙ্গতভাবে এবং অসম্বুদ্ধিতে ভাবে ব্যাখ্যা করিতে দেখি নাই ; অমুভববাদের আদিগুরু স্বয়ং হিউম সাহেবই ইহার অসঙ্গতি কিয়ৎপরিমাণে স্বীকার করিয়াছেন , * অস্থায়ী অমুভব-প্রবাহ কিরূপে স্মৃতি রূপে স্থায়ী হয়, কালপ্রবাহে প্রবাহিত হইয়াও কিরূপে আবাব

* See Hume's *Treatise on Human Nature*, Part IV, Sec VI, and its Appendix. See also Green's *Introduction to Hume's Works*.

কিবিয়া আসে, তাহা তিনি ও বুঝাইতে পারেন নাই। হিউম-শিক্ষা (ঠিক খাঁটি শিক্ষা নহেন) জন ষ্টুয়ার্ট মিল এই মত সমর্থন কবিত্তে অনেক প্রয়াস পাইয়া পরে স্বীকাৰ কবিয়াছেন যে এই মত সংস্থাপনের একটা অনতিক্রমনীয় বিঘ্ন আছে। তাঁহার পুস্তকেব * তৃতীয় সংস্করণে তিনি আত্মা সম্বন্ধে অনুভববাদ পবিত্যাগ কবিয়া মায়াবাদে বিশ্বাস প্রকাশ করিয়াছেন। উক্ত অনতিক্রমনীয় বিঘ্নটা এই,—অনুভব অস্থায়ী বিষয়, যাহা যায় তাহা যায়ই, তাহা আব আসিতে পারে না, যাহা পরে আসে তাহা নূতন অনুভব, তাহা স্পষ্টই হউক আর অস্পষ্টই হউক। এগন, আমাদের স্মৃতি বলে বে, যে আমি পূৰ্ণানুভব বোধ কবিয়াছিলাম, সেই আমিই পরেব অনুভব বোধ কবিত্তেছি, পূৰ্ণানুভব বিগত হইয়াছে বটে, কিন্তু আমি তাব সঙ্গে বিগত হই নাই। আত্মা যদি একটা অনুভব-প্রবাহ মাত্র হইত, তবে স্মৃতির এই কথাব কোন অর্থ থাকিত না ; অস্থায়ী অনুভব-প্রবাহ কখনো নিজেকে স্থায়ী প্রবাহ-শূন্য ‘আমি’ বলিয়া জানিতে পারে না। স্মরণাং আত্মা একটা স্থায়ী বস্তু। এই কথাটা যে এত দেরিতে স্বীকাৰ কবা হইল ইহাই আশ্চর্য্যেব বিষয় ; মিল যখন ভাব-যোগ, প্রত্যাশা ইত্যাদি লটরা স্বৰ্গ, মৰ্ত্তা, পাতাল গডিভেছিলেন তখন এই কথাটা বুঝিতে পারেন নাই, অথচ আত্মার স্থায়িত্ব স্বীকার না করিলে ভাব-যোগ, প্রত্যাশা ইত্যাদিব কোন অর্থই থাকে না,† আত্মার

* *Examination of Hamilton*, Chap XII and the following Appendix

† See a short but nice criticism of Mill's "Psychological Theory" in Masson's *Recent British Philosophy*.

স্বাধীন স্বীকার না করিলে কোন কথাই বলা যায় না। * বাহ্য হউক, অহুতববাদ ও মারাবাদের পার্থক্য এই স্তরে; মারাবাদ আত্মার স্বাধীন স্বীকার করে। কিন্তু মারাবাদ আত্মার স্বাধীন স্বীকার করিয়াও জ্ঞানের স্বাধীন স্বীকার করে না। আত্মা যে সর্বদাই জ্ঞানযুক্ত থাকে, উপাধিযুক্ত সত্ত্ব থাকে, মারাবাদ তাহা স্বীকার করে না। কোন কোন মারাবাদ স্বীকার করে যে আত্মা আগরণ, অগ্নি, বা স্ফুটী কোন কালেই আত্মজ্ঞান-চ্যুত হয় না, কিন্তু আত্মজ্ঞানের সত্ত্ব যে বিষয়জ্ঞান অচ্ছেদ্য, আত্মজ্ঞানের সঙ্গে সঙ্গে বিষয়জ্ঞান ও যে আত্মাতে সর্বদা বর্তমান থাকে, মারাবাদ তাহা স্বীকার করে না। আমরা একটু বিশেষভাবে এই মারাবাদ ব্যাখ্যা করিতেছি।

মারাবাদের মূল কথাটা এই;—আত্মাতে যতক্ষণ ইন্দ্রিয় ক্রিয়া হয় ততক্ষণ আত্মা উপাধিযুক্ত, কিন্তু এই সোপাধিকত্ব, এই উপাধিযুক্ত অবস্থা যে আত্মার মূল প্রকৃতি নহে তাহা অতি সহজেই বুঝিতে পারা যায়। ইন্দ্রিয়-বিষয়সমূহ অস্বাভাবিক; যতক্ষণ চক্ষু মেলিয়া থাকি ততক্ষণই দৃষ্ট জগতের অস্তিত্ব। চক্ষু মুদ্রিত করিলেই উহা বিলীন হইয়া যায়। ভেসনি যতক্ষণ শুনি ততক্ষণই শব্দের অস্তিত্ব, যতক্ষণ স্পর্শ করি ততক্ষণই স্পৃষ্ট বস্তুর অস্তিত্ব, ইত্যাদি। ইন্দ্রিয়-বিষয় সমূহ অস্বাভাবিক—কালপ্রবাহে নিরন্তর প্রবাহিত। ইন্দ্রিয়-ক্রিয়া বন্ধ হইলে ইন্দ্রিয়গোচর জগতের অস্তিত্ব কোথায় থাকে? তখন কেবল নিত্য বস্তু নিকৃণাধিক আত্মা বর্তমান থাকে।

* "A consistent Sensationalism must be speechless"
—Green.

আপত্তিকারী বলিতে পারেন যে, ইন্দ্রিয়ক্রিয়া বন্ধ হইলেও জগৎ আত্মার সৃষ্টির বিষয়রূপে,—অতীন্দ্রিয় বিত্তজ্ঞ জ্ঞানের বিষয়রূপে বর্তমান থাকে। কৈ? তারই বা প্রমাণ কোথায়? সৃষ্টি ও ত আত্মার একটা অস্থায়ী অবস্থামাত্র; যাহা কিছু জানি সবই কি সকল সময়ে স্মরণ থাকে? ইন্দ্রিয়-ঘটিত জ্ঞানের দ্বার সৃষ্টি-ঘটিত জ্ঞানও প্রবাহশীল। তার পর নিজার অবস্থার ত কথাই নাই। স্বপ্নাবস্থায় বিষয়জ্ঞান বয়ং কিছু থাকে, স্মৃষ্টির অবস্থাতে বিষয়জ্ঞান একবারেই বিস্মৃষ্ট হয়। তখন কেবল আত্মার আত্মজ্ঞান মাত্র থাকে, কোন বিষয়জ্ঞান থাকে না। যদি বল বিষয়জ্ঞান না হইলে আত্মজ্ঞান থাকিতে পারে না, তবে মানিলাম যেন তখন এক আধ বিলু বিষয় জ্ঞানও থাকে, কিন্তু তাতে তোমার এই বিচিত্র জগতের স্থারিত্ব সপ্রমাণ হইল কৈ? যদি বল জীবাত্মা জগৎ বিন্দুত হয় বটে কিন্তু পরমাত্মা বিন্দুত হন না, তাঁহার জ্ঞান সর্বদাই বিচিত্রতাপূর্ণ,—তবে ইহার উত্তর এই যে, এই বিচিত্র জ্ঞানশালী উপাধিবৃক্ত পরমাত্মার প্রমাণ কোথায়? আত্মজ্ঞানই ব্রহ্মজ্ঞানের ভিত্তি। আত্মজ্ঞান দ্বারা একটা নির্বিষয় নিরূপাধিক নিত্য আত্মার প্রমাণ পাইতেছি। “অরমাত্মা ব্রহ্ম” এই আত্মাই ব্রহ্ম; এই নিরূপাধিক আত্মাই বিশ্বের বীজ। এই আত্মাই স্বীয় মায়ামক্তি প্রভাবে উপাধি-যুক্ত হইয়া বিশ্বরূপে প্রতিভাত হন; কিন্তু এই উপাধিযুক্ত অবস্থা ইহার স্থায়ীতাব নহে, স্থূলতাব নহে। মূলতঃ ইনি নিরূপাধিক, নিঃশূন্য, নির্বিষয়, অজ্ঞেয়।

এই মায়াবাদের যুক্তি আপাততঃ অকাট্য বলিয়া বোধ

হয়। কিন্তু একটু গভীর ভাবে চিন্তা করিলে ইহাব আপাত-
বৌদ্ধিকতার ভিতরে গভীর অর্থোক্তিকতা দেখিতে পাওয়া
যায়। আমরা এই অর্থোক্তিকতা ক্রমশঃ প্রদর্শন করিব।
আত্মজ্ঞানই যে ব্রহ্মজ্ঞানের ভিত্তি তাব আর সন্দেহ কি ?
কিন্তু মারাবাদী আত্মজ্ঞানের সাক্ষ্য বৃদ্ধিতে পারেন নাই।
আত্মজ্ঞান কোন নির্বিষয় নিরূপাধিক আত্ম্য সাক্ষ্য দেয় না,
এক বিচিত্র জ্ঞানশালী বিশ্বাত্ম্যই পরিচয় দেয়। আমরা যথা-
সাধ্য ইহা প্রদর্শন করিব।

— — —

দ্বিতীয় পরিচ্ছেদ—জ্ঞানের বৈতাৎসল্যতা ।

পাঠক প্রথমাদ্যায়ের প্রথম পরিচ্ছেদে ব্যাখ্যাত দ্বিতীয়
সত্যটি স্মরণ করুন। আমরা সেখানে দেখিয়াছি যে আত্ম্য
যেমন নিজেকে না জানিয়া কোন বিষয়কে জানিতে পারে
না, তেমনি আত্ম্য কোন না কোন বিষয়কে না জানিয়া
নিজেকে জানিতে পারে না ; আত্মজ্ঞান যেমন বিষয় জ্ঞানের
নিত্য আশ্রয়, বিষয়-জ্ঞান তেমনি আত্মজ্ঞানের নিত্য সাধী ।
আত্ম্য নিজেকে কেবল জ্ঞাতা রূপেই জানিতে পারে, এবং
নিজেকে জ্ঞাতারূপে জানিতে গেলেই নিজের সঙ্গে প্রভেদ
কথা যায় এমন কিছু বিষয় জানা আবশ্যক। আমরা দেখি-
য়াছি যে আত্ম্য বাহ্য জানে,—জ্ঞানের বিষয় বাহ্য। তাহা
জ্ঞানেরই ভিতর, আত্ম্য হইতে স্বতন্ত্ররূপে তাহা থাকিতে পারে
না ; আত্ম্যের সঙ্গে তাহার প্রভেদ আছে বটে, কিন্তু পার্থক্য
নাই ; কিন্তু এই প্রভেদ টুকু জ্ঞানের পক্ষে দরকার, এই
প্রভেদ টুকু না থাকিলে জ্ঞান হইতে পারে না ; নিজের সঙ্গে

প্রভেদ করা যায় এমন কিছুকে না জানিলে আত্মা নিজেকে জানিতে পারে না। জ্ঞান দুটি ভিন্ন ভিন্ন অর্থ অচ্ছেদ্য উপ-করণের সম্মিলন ; একটা উপকরণ আত্মজ্ঞান, অপরটা বিষয়-জ্ঞান ; এই দুটি উপকরণের একটীর অভাব হইলেই আর জ্ঞান সম্ভব নহে। ফলতঃ এই দুটি একটা বস্তুরই দুটিদিক্ মাত্র ; একই অর্থও বস্তুর ভিতরে আশ্চর্য্যরূপে এই বৈতাত্ত্বিকতা ও অবৈতাত্ত্বিকতা রহিয়াছে।

এখন কথা এই যে বিষয়-জ্ঞান-শূন্য আত্মজ্ঞান যখন আমরা জানিও না ভাবিতেও পারি না, পরন্তু ইহা যখন একটা অসঙ্গত স্ববিরোধী ব্যাপার, তখন ইহার অস্তিত্বও বিশ্বাসযোগ্য নহে। বাহা জানা যায় না, ভাবা যায় না, বাহা অসঙ্গত স্ববিরোধী, তাহা যে কেহ প্রকৃতরূপে বিশ্বাস করে, তাহা ঠিক হইতে পারে না ; সুতরাং আমরা লৌকিক বা দার্শনিক বিশ্বাসের বিষয়ীভূত যে সকল অসার কথাব কথা সম্বন্ধে ইতিপূর্বে আলোচনা করিয়াছি, ইহাও সেরূপ একটা অসার কথার কথা মাত্র। মারা-বাদের ভ্রম আমরা স্পষ্টই দেখিতেছি। প্রকৃতিবাদের ‘অজাত জাত বস্তু,’ ‘অনন্তুর অনন্তব,’ ‘অজ্ঞের কারণ’ অর্থাৎ ‘অজ্ঞের জ্ঞের বস্তু’ যে শ্রেণীর বস্তু, মারা-বাদের ‘নির্বিশয় জ্ঞান,’ ‘নিরুপাধিক নিগূর্ণ আত্মা,’ ‘বিষয়-জ্ঞান শূন্য বিষয়ী’ও সেই শ্রেণীরই বস্তু। কেবল বিষয় বা কেবল বিষয়ী, কেবল জাত বা কেবল জাতা প্রকৃত বস্তু নহে, বৈতাত্ত্বিকতা-সম্পন্ন, (Unity-in Duality) বিষয়-বিষয়ী রূপী (Subject-Object) জ্ঞানবস্তুই একমাত্র প্রকৃত বস্তু। *

* See Ferrier's *Institutes of Metaphysics*, Sec III Ontology, and Caird's *Hegel* (Blackwood's P. Classics), Chap. VII and VIII.

বিবরীকে যে ভাবেই দেখা যাক, ইহাকে বিষয়ের সহিত ভিন্ন অথচ সম্বন্ধ বলিয়া দেখিতে পাওয়া যায় । বিবরী একত্ব-সম্পন্ন, বিবর বহুত্ব-সম্পন্ন ; কিন্তু বহুত্বের সহিত সম্বন্ধ ছাড়িয়া দিলে একত্বের কোন অর্থই থাকে না ; একের অর্থই বহুর-মধ্যে-এক । আত্মা স্থায়ী, অপরিবর্তনীয় ; কিন্তু অস্থায়িত্ব ও পরিবর্তনের সহিত সম্বন্ধ ছাড়িয়া দিলে স্থায়িত্ব ও অপরিবর্তনীয়তার কোন অর্থই থাকে না ; স্থায়িত্বের অর্থই অস্থায়ী-বস্তু-সমূহের-মধ্যে-স্থায়ী ; অপরিবর্তনীয়ের অর্থই পরিবর্তন-প্রবাহের-মধ্যে-অপরিবর্তনীয় । আত্মা দেশের অতীত, আত্মা দেশ-ব্যাপ্ত বস্তু সমূহের आधार, কিন্তু স্বয়ং দেশে ব্যাপ্ত নহে ; কিন্তু দেশে ব্যাপ্ত বস্তু সমূহের সহিত নিজেকে ভিন্ন অথচ ইহাদের সহিত সম্বন্ধ না জানিলে আত্মা নিজেকে দেশের অতীত বলিয়া জানিতে পাবে না ; দেশে অবস্থিত বস্তু সমূহের সহিত সম্বন্ধ ছাড়িয়া দিলে 'দেশের অতীত' কথার কোন অর্থই থাকে না । স্তূতবাং নির্বিষয় জ্ঞান একভাবেই অর্থহীন অসম্ভব ।

যে মায়াবাদ নির্বিষয় জ্ঞানে বিশ্বাস করে, সেই মায়াবাদের ভ্রম আমরা বুঝিতে পারিলাম । এখন যে মায়াবাদ সম্পূর্ণরূপে জ্ঞানশূন্য আত্মার অস্তিত্বে বিশ্বাস করে, বিশ্বাস করে যে আত্মা সময়ে সময়ে সম্পূর্ণরূপেই অজ্ঞান হইয়া বাইতে পারে, এবং যার, সম্পূর্ণরূপে আত্মজ্ঞান ও বিষয়জ্ঞান উভয়জ্ঞান-বিবহিত হইতে পারে এবং হয়, এই মায়াবাদের ভ্রম বুঝিতে আর অধিক বিলম্ব হইবে না । এই মায়াবাদের বিরুদ্ধে প্রথম বক্তব্য এই যে আত্মা জ্ঞানরূপেই প্রকাশিত হয়, জ্ঞানরূপী বস্তুকেই আমরা আত্মা বলিয়া জানি ও আত্মা বলি, আত্মা বলি-

তেই জ্ঞানময় বস্তু বৃষ্টি, অজ্ঞান আত্মা অর্থাৎ অজ্ঞান জ্ঞানবস্তু, এটা একটা অবিরোধী অসম্ভব কথার কথা মাত্র । আমরা ইতি-পূর্বে যে সকল অবিরোধী অসম্ভব বিষয়ের আলোচনা করিয়াছি, এই বিষয়টা কোন অংশেই উহাদের অপেক্ষা কম অসম্ভব নহে । জ্ঞানরূপেই বাহ্যার প্রকাশ, জ্ঞানরূপেই বাহ্যার পবিচয়, জ্ঞান-রূপী বলিয়াই বাহ্যকে আত্মা বলি, জ্ঞানেই বাহ্যার আত্মত্ব, জ্ঞানেই বাহ্যার জীবন, সে জ্ঞান-বিবহিত হইলে তাহার আর রহিল কি ? তখন সে আছে এই কথা বল কেন ? লক্ষণ-শূন্য বস্তুর বস্তুত্ব কোথায় ? বস্তুর বস্তুত্ব বাহাতে তাহা হাবা-ইলে বস্তুর আর থাকে কি ? জ্ঞানরূপী আত্মা জ্ঞান-বিবহিত হইলে তাহার আর থাকে কি ? কিছুই থাকে না । জ্ঞানই বাহ্যার লক্ষণ, জ্ঞানই বাহ্যার জীবন, তাহাব পক্ষে জ্ঞানশূন্য হওয়া আর মবিয়া বাওয়া একই কথা । দ্বিতীয় কথা এই যে, যদি এক মুহূর্তের জন্য স্বীকারই করা যায়, যে জ্ঞান-শূন্য হইলেও আত্মার কিছু থাকে,—একটা নিশ্চয় সত্তা মাত্র থাকে, ইহাতেও মাদ্যবাদীর বিশেষ লাভ হয় না । জিজ্ঞাসা করি এই নিশ্চয় সত্তাকে জড় না বলিয়া আত্মা বল কেন ? আত্মা চৈতন্ত্যহীন হইলে জড়ের সঙ্গে ইহার কি প্রভেদ থাকে ? মাদ্য-বাদী মনে করেন যে এই নিশ্চয় সত্তাই আবার জ্ঞানবান হইতে পারে এবং হইয়া থাকে, এটো জড় ইহাকে তিনি জড় না বলিয়া আত্মা বলেন । কিন্তু তাহা অসম্ভব ; বাহা একবার অজ্ঞান হইল, নিজের সমস্ত জ্ঞান হারাইল, তাহা আর কখনো হাবান জ্ঞান পুনরায় লাভ করিতে পারে না । মাদ্যবাদী হরতঃ বলিবেন, বাহ্য প্রতিনিহনের অভিজ্ঞতার ঘটতেছে তুমি তাহাই অসম্ভব

বলিতেছি । আমরা প্রতিদিন দেখিতেছি আমরা নিত্রাকালে সমুদায় জ্ঞান—বিষয়জ্ঞানও আত্মজ্ঞান সমস্ত—হারাইয়া আবার জাগরণকালে সমুদায় কিরাইয়া পাইতেছি । আত্মা একবার অজ্ঞান হইয়াও যে পুনরায় জ্ঞান লাভ করিতে পারে, একবার নিকৃষ্টাধিক হইয়াও যে পুনরায় সোণাধিক হইতে পারে, ^{উৎকর্ষ} ~~উৎকর্ষ~~ প্রমাণেব ত্রায় এই কথার উজ্জ্বলতর প্রমাণ আর কি হইতে পারে ? মারাবাদীর যুক্তি এই । আমরা এই যুক্তির দ্রুম দেখাইতেছি ; আমরা দেখাইতেছি, মারাবাদী যে অভিজ্ঞতার দোহাই দিয়াছেন সে অভিজ্ঞতার অর্থ তিনি কত কম বুঝেন । আমি আমার সমুদয় দোয়াত, কলম, কাগজ টেবল প্রভৃতির জ্ঞান এবং সেই সকল জ্ঞানের নিত্যসঙ্গী আত্মজ্ঞানকে হারাইয়া নিদ্রিত হইলাম । জ্ঞানগুলি একবারেই গেল, কেন না জ্ঞাতা অজ্ঞান হইলে জ্ঞান আর কোথায় থাকিবে ? আমার জীবনের সারভূত যে আত্মবস্তু তাহা একটা শূন্য ভাণ্ড স্বরূপ হইয়া পড়িয়া রহিল । যথা সময়ে জাগ্রত হইলাম ; জাগ্রত হইয়া আবার এই দোয়াত, কলম, কাগজ ও টেবলের জ্ঞান এবং আমার আত্মজ্ঞান লাভ করিলাম ; আমার স্মরণ হইল যে এই দোয়াত প্রভৃতিকে আমি নিত্রার পূর্বে জানিয়াছিলাম, এবং যে আমি ইহাদিগকে পূর্বে জানিয়াছিলাম সেই আমিই ইহাদিগকে এখন জানিতেছি । এখন জিজ্ঞাস্য এই যে, যে জ্ঞান একবারেই বিনষ্ট হইয়াছিল, তাণ্ড শূন্য করিয়া শুকাইয়া গিয়াছিল, সে জ্ঞান আবার আসিল কিরূপে ? মারাবাদীর কাছে জ্ঞান স্থায়ী বস্তু নহে, জ্ঞান অস্থায়ী অমৃতত্ব প্রবাহ মাত্র ; এখন দেখুন, পূর্বকার জ্ঞান অর্থাৎ পূর্বকার অমৃতত্ব-প্রবাহ

নিদ্রা কালে বিলীন হইয়া গিয়াছে, এখন তাহা আর কিছু কিবিয়া আসিতে পারে না; এখন যাহা আসিবে তাহা নূতন অমুভব। এখন যে কতকগুলি নূতন অমুভব হইতেছে তাহাতে সন্দেহ নাই, কিন্তু নূতন অমুভবের সঙ্গে কতকগুলি পুরাতন বস্তু আসিয়া উপস্থিত, নূতন অমুভবের সহিত পুরাতন অমুভবের সাদৃশ্য জ্ঞান, যাচাতে পূর্ব-দৃষ্ট দোষাত কলম প্রভৃতিকে এখন চিনিতে পাবিতেছি এবং তৎসঙ্গে সঙ্গে পূর্বকার জ্ঞাতাকে এখনকার জ্ঞাতা বলিয়া চেনা, এই সকল জ্ঞান নিশ্চয়ই পুরাতন জ্ঞান। এই পুরাতন জ্ঞান কেমন করিয়া আসিল? যে আত্মা আত্মজ্ঞান ও সমুদায় বিষয়জ্ঞান হাবাটরা শূন্য ভাণ্ড স্বরূপ হইয়াছিল, তাহার পক্ষে এখন সমুদায় জ্ঞানই নূতন জ্ঞান বলিয়া বোধ হওয়া আবশ্যিক। বাব পক্ষে পুরাতন বিনটে হইয়া ছিল, তার কাছে আর পুরাতন আসিতে পাবে না। পুরাতন জ্ঞান আবার যে আসিয়াছে ইহাতে অকাট্যরূপে সপ্রমাণ হইতেছে যে পুরাতন জ্ঞান বিনটে হয় নাই, বিষয়জ্ঞান বা আত্মজ্ঞান কিছুই বিনটে হয় নাই, আত্মা শূন্য ভাণ্ডের জায় হয় নাই; আত্মজ্ঞান ও আত্মজ্ঞানের নিত্য সাথী বিষয়জ্ঞান কিছুই বিনটে হয় নাই। এই অথও জ্ঞানবস্তু স্ফুটিল কালে ব্যক্তিগত জীবনে প্রকাশিত হয় না বটে, কিন্তু সেই সময়েও ইহা অক্ষুণ্ণরূপে বর্তমান থাকে, বর্তমান না থাকিলে ইহা পুনরায় ব্যক্তিগত জীবনে প্রকাশিত হইতে পাবে না। আশা করি এখন পাঠক মার্যাবাদের ভ্রম বুঝিতে পাবিগেন। পাঠক দেখিয়াছেন যে মার্যাবাদী ও অমুভববাদী “ভাব যোগ” কথাটার বড়ই বাড়াবাড়ি করেন, কিন্তু ইহারা “ভাবযোগ” কথাটা

ভাল বৃত্তিতে পারেন না। ইহারা মনে করেন যে একটা বিস্মৃতিশীল নিজাশীল মনেও ভাবযোগ সম্ভব এবং এই ভাব যোগই স্মৃতি ও অভিজ্ঞতার কারণ। কিন্তু ইহা নিতান্তই ভুল। যে ক্ষণে ক্ষণে ভাব সমূহ ভুলিয়া যায়, একবারে হারা-ইরা ফেলে, আত্মজ্ঞানকে পর্যন্ত হারাইরা ফেলে, তাহার পক্ষে আবার ভাবযোগ কি ? যে ক্ষণে ক্ষণে সম্পূর্ণরূপে ভাব শূন্য হইয়া যায়, তাহাতে ভাব গুলি কিরূপে সংযুক্ত থাকিবে ? একটা চির-আগ্রস্ত চির-স্মৃতিশীল আত্মাতে জ্ঞানের বিষয়গুলি চির-সংযুক্ত না থাকিলে, এবং এই চিরআগ্রস্ত আত্মা আমাদের ব্যক্তিগত জীবনে জ্ঞানরূপে প্রাণরূপে প্রকাশিত না হইলে স্মৃতি অভিজ্ঞতা এই সমুদায় কিছুই সম্ভব নহে। *

আমরা ইতিপূর্বে বলিয়াছি যে আমাদের জীবনের সার-ভূত জ্ঞানবস্ত আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা-সাপেক্ষ নহে, ইহাও বলিয়াছি যে আমরা বাহ্যকে আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞান বলি তাহা নিতান্ত ব্যক্তিগত নহে। এই কথা যে সত্য, বোধ হয় পাঠক এক্ষণে ভাব কিছু আভাস পাইতেছেন। বাহ্য হউক, আভাসই যথেষ্ট নহে। এই পরিচ্ছেদে আমরা বাহ্য সংক্ষেপে বলিলাম, পরে তাহা আরো বিস্তৃতরূপে বুঝাইব। জ্ঞান যে নিত্য, জ্ঞানের যে আরম্ভ নাই, শেষ নাই, এক কথা জ্ঞান ও যে বিনষ্ট হইতে পারে না, আমরা তাহা পরিষ্কাররূপে দেখাইতে চেষ্টা করিব।

* See Caird's *Philosophy of Kant* p 285, p. 452 and sundry other places.

তৃতীয় পবিচ্ছেদ—জ্ঞান ও ইচ্ছা ।

আমাদের জীবনের মূল যে একটি চিব-জাগ্রত চির-স্থিতিশীল নিত্য জ্ঞান বস্তু, এই সত্যটি বুঝিতে হইলে পূর্বে ইটি পরিষ্কাররূপে বুঝা আবশ্যক যে আমাদের জ্ঞান-ক্রিয়া—আমাদের জীবনে অমুত্তব, স্থিতি, বুদ্ধিব আবির্ভাব ও তিরোভাব,—আমাদের জাগরণ ও নিদ্রা—এই সমুদায় আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা-প্রসূত নহে । আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা এমন একটি কার্য্য বাহ্য অমুত্তব স্থিতি ও বুদ্ধির উপরে নির্ভর করে, অর্থাৎ এক কথায়,—জ্ঞানের উপর নির্ভর করে । অগ্রে জ্ঞান, তার পব ইচ্ছা ; না জানিলে, না বুঝিলে, ইচ্ছা করা যায় না । সুতরাং ইহা স্পষ্টই বুঝা বাইতেছে যে আমাদের জীবনে যে জ্ঞানের আবির্ভাব হয়,—অমুত্তব, স্থিতি, বুদ্ধিব আবির্ভাব হয়, তাহা আমাদের ইচ্ছা-মাপেক্ষ নহে । আশ্চর্য্য এই যে এই সত্যটি সহজ হটলেও আনবা ইহার সম্বন্ধে এতদূর অন্ধ । আমরা এমন ভাণে ‘আমার জ্ঞান, আমার বুদ্ধি, আমার জীবন’ বলিয়া অহংকৃত হই, যেন এই ব্যাপার গুলি আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা-প্রসূত, যেন আমাদের জ্ঞান, বুদ্ধি, জীবনের প্রার্থা আমাদের নিজ ইচ্ছা । এই অন্ধ অহংভাব বশতঃই আমরা বিভুদ্ধ ব্রহ্মজ্ঞান ও উজ্জল ব্রহ্মোপলব্ধি হইতে বঞ্চিত থাকি । বাহ্য হউক, আমবা উপবোক্ত সত্যটির বিষয় কিঞ্চিৎ আলোচনা করিব ।

এই যে দেখিতেছি, শুনিতেছি, স্পর্শ করিতেছি, এই যে .

অসংখ্য রূপ, বস, গন্ধ, শব্দ, স্পর্শ, অসংখ্য সুখ, দুঃখ, শ্রীতি, শ্রদ্ধাদি ভাব আমাদের জ্ঞানগোচর হইতেছে, জ্ঞান-গোচর হইয়া আমাদের জীবন সম্ভব করিতেছে,—এই সমুদায় কি আমাদের ইচ্ছা-সাপেক্ষ? আমরা কি নিজ নিজ ইচ্ছাতে এই সকল উৎপাদন করিতেছি? স্পষ্টই বুঝিতেছি—না। এই সমুদায়ের উদয় সম্বন্ধে আমাদের ইচ্ছা সম্পূর্ণ-রূপেই নিষ্ক্রিয় (passive)। অগ্রে এই সমুদায় অমুভব না হইলে আমাদের ইচ্ছা সম্ভবই হইত না। এই যে দিন দিন, মুহূর্ত্তে মুহূর্ত্তে এই সকল বিচিত্র অমুভব আমাদের মনে আবির্ভূত হইতেছে—আমাদের মনরূপ গৃহে দিন দিন মুহূর্ত্তে মুহূর্ত্তে অসংখ্য বিচিত্র অভিনয় হইতেছে, অথচ এই সমুদয়ের উপর আমাদের ইচ্ছার কোন কর্তৃত্ব নাই,—এই ব্যাপারে লোকে কোন গভীর রহস্য দেখে না, মনের ভিতরে থাকিয়া কে মনকে লইয়া এত ক্রীড়া করিতেছে তাহা ভাবিয়া দেখে না; অথচ ইহার মতন গভীর ভাবপূর্ণ ব্যাপার আর কি আছে? বাহা হউক এই সকল ক্রীড়ার উপর আমাদের ইচ্ছার যে কোন হাত নাই তাহা স্পষ্টই বুঝা যাইতেছে। এই সমুদায় আবির্ভূত হইলে পব এই সমুদায়কে অবলম্বন করিয়া ইচ্ছা-ক্রিয়া চলিতে পারে, কিন্তু ভাব অল্প আবার স্মৃতির প্রয়োজন। এই সমুদায় অমুভব তিরোহিত হইলে পব এই সমুদায়ের স্মৃতি আমাদের মনে না আসিলে ইচ্ছা সম্ভব নহে। কিন্তু স্মৃতি সম্পূর্ণরূপেই আমাদের ইচ্ছা-নিরপেক্ষ; স্মৃতি উজ্জেকের কারণ আমাদের ইচ্ছা নহে। বিন্দুটি ঝড় গিয়া বাওয়ার অল্প কথা “মনে না থাকা”। বাহা আমার

মনে নাই, জ্ঞানে নাই, তাহার উপর আমার ইচ্ছার কর্তৃত্ব চলেনা, কেবলজানা বিষয়ের উপরই কর্তৃত্ব চলে । সুতরাং একটু চিন্তা করিলে সহজেই বুঝা যাইবে যে বিশ্বাস্তি বিষয় যে পুনরায় আমাদেরই স্বরণে আসে, তাহা আমাদের নিজেব ইচ্ছার আসে না । যদি কাহারো ইচ্ছায় আসে তবে এমন এক জনের ইচ্ছায়ই আসে যিনি মনকে হাতে করিয়া আছেন, যিনি কোন কথা ভুলেন না এবং যিনি সর্বদা মনেব সঙ্গে স্মৃতি-বিশ্বাস্তি রূপ খেলা খেলিতেছেন । প্রত্যেক অনুভবেব জ্ঞায় স্মৃতিকেও লোকে একটা সামান্য ব্যাপার মনে করে ; ইহাতে যে কোনও গূঢ় কথা আছে তাহা ভাবে না । কিন্তু বাস্তবিক এই ব্যাপারটী শুধু তত্ত্ব পরিপূর্ণ । জীবনের নিত্য আবশ্যক কথাও ক্রমে ক্রমে ভুলিয়া যাইতেছি—যাহা পুনরায় মনে না আসিলে জীবন চলিত না , কিন্তু কি গুঢ় উপারে ক্রমে ক্রমেই আবার এই সকল কথা স্মরণ হইতেছে । কার্য্যে নিবিষ্ট-চিত্ত হইয়া নিজের নাম, ধাম, বয়স, এই স্থান ও কালের নাম, গৃহ, গৃহসামগ্রী ও পরিবার, বন্ধু বান্ধব, জীবনের অর্জিত সমুদয় অভিজ্ঞতা, সমুদয় বিষয়, পূর্বে মুহূর্ত্তের ঘটনা পর্য্যন্ত ভুলিয়া যাইতেছি । যদি যথা সময়ে এই সমুদায় স্মরণ না হইত, তবে কি কাণ্ডই হইত পাঠক একবার ভাবিয়া দেখুন । সম্পূর্ণরূপে স্মৃতি-বিহীন হইলে নিষ্ক্রিয় জড়প্রায় হইতে হয়, কেননা একটু কাজ করিতে চাইলেই স্মৃতি আবশ্যক । এই যে লিখিতেছি, এই লেখা সম্ভব হইত না যদি লিখন কার্য্যে ব্যবহৃত বস্তু সমূহের স্মৃতি—যাহা কণকাল পূর্বে ছিল না—তাহা যথা সময়ে মনে প্রকাশিত না হইত, যদি পূর্বাঙ্কিত জ্ঞান মুহূর্ত্তে মুহূর্ত্তে

আত্মাতে উদিত না হইত। যে স্মৃতি জীবনের পক্ষে এত প্রয়োজনীয়, বাহা না হইলে জীবন সম্ভব নয়, তাহা আমাদের ইচ্ছার হাতে নহে। কাহার হাতে তাহা পরে বিবেচ্য।

তার পর, প্রত্যক্ষ অনুভব এবং স্মৃতি অপেক্ষা নিদ্রা হইতে আগরণ ব্যাপারটা বরং আরো রহস্তপূর্ণ, অথচ অত্যাশ দোষে ঠগা লোকেব নিকট রহস্তপূর্ণ বলিয়া বোধ হয় না। সুনিদ্রার সময়ে অনুভব, স্মৃতি, এমন কি আত্মজ্ঞান পর্য্যন্ত তিরোহিত হয়। স্মৃষ্টির জায় মানবের দর্পহাবী এমন আর কেহ নাই। মানব কতদূর পরাধীন তাহা স্মৃষ্টি স্পষ্টরূপে দেখাইয়া দেয়। জানী মূর্খ, ধনী নিধন, সবল দুর্বল সকলে এই সময়ে তুল্য-রূপে নিরাশ্রয়, পরাধীন; এই সময়ে লোকের পরাধীনতারও নিরাশ্রয়তার কিছুই তারতম্য নাই। বাহা হউক, এই পরাধীন অচেতন অবস্থা হইতে সচেতন অবস্থা লাভ করা, জাগ্রৎ হওয়া, সম্পূর্ণরূপেই আমাদের ইচ্ছা-নিরপেক্ষ। নিদ্রা আমাদের ইচ্ছা-নিরপেক্ষ ভাবে আসে, ইচ্ছা-নিরপেক্ষ ভাবেই ভঙ্গ হয়। বরং স্বেচ্ছাক্রমে শরীর স্থির করিয়া আমরা নিদ্রাকর্ষণের সাহায্য করিতে পারি,—সাহায্য মাত্র, আর কিছু নহে,—কিন্তু আগরণ সম্পূর্ণরূপেই ইচ্ছার অনারত। নিদ্রাকালে শরীর মন উভয় সম্বন্ধীয় জ্ঞান তিরোহিত হয়, আত্মজ্ঞান পর্য্যন্ত বিলুপ্ত হয়, কাহার উপর কে কর্তৃত্ব চালাইবে? কি আশ্চর্য্য উপায়ে তিরোহিত জ্ঞান আবার আবির্ভূত হয়। না হইলেই ত হইত। জীবন গৃহের কপাট যে বন্ধ হয়, না খুলিলেই ত হইত; খুলা না খুলা ত আমাদের হাত নয়। কিন্তু কপাট আবার খুলে, তিরোহিত আত্মজ্ঞানও বিবরজ্ঞান পুনঃ প্রকা-

শিত হইয়া আবার জীবন-লীলা রচনা করে । এই কার্যাবাহার, সে যে নিরাজীল হইতে পারে না, তাহার যে চির-জাগ্রত হওয়া আবশ্যক, তাহা আমবা ইতিমধ্যেই কতক দেখাইয়াছি, কিন্তু এই তত্ত্ব আরো বিস্তৃতভাবে ব্যাখ্যা করা আবশ্যক ।

চতুর্থ পবিচ্ছেদ—কাল ও ঘটনা ।*

জ্ঞান নিত্যবস্তু, এমন কাল ছিলনা যখন জ্ঞান ছিলনা, এমন কাল আসে না যখন জ্ঞান বিলুপ্ত হয়, এমন কাল আনিবে না যখন জ্ঞান থাকিবে না,—ইহা বুঝিতে হইলে জ্ঞানের সহিত কালের প্রকৃত সম্বন্ধ বুঝিতে হইবে । বাহ্যিক জ্ঞানের নিত্যত্ব স্বীকার করেন না, বাহ্যিক বলেন জীবোৎপত্তির সঙ্গে সঙ্গে জ্ঞান উৎপন্ন হইয়াছে, এবং এই জীব-গত জ্ঞান ক্ষণে ক্ষণে বিলুপ্ত হয়, অথবা, জগতের আধার বা কারণ এমন একটা বস্তু বাহ্যিক এক সময়ে জ্ঞানযুক্ত ছিলনা, কোন অনির্দিষ্ট কালে জ্ঞানযুক্ত হইয়াছে এবং কোন অনির্দিষ্ট কালে জ্ঞান-বিহীন হইবে বা হইতে পারে, তাঁহাদের মূল ভ্রম এই যে তাঁহারা কালকে জ্ঞান-নিরপেক্ষ মনে করেন,—জ্ঞানকে ছাড়িয়া ও কাল থাকিতে পারে, এক্ষণ মনে করেন ।

* See Green's *Lectures on the Philosophy of Kant* in the second volume of his works, pp 72-81 . "The 'empirical reality' of Time." See also an inconsistency of Kant on the subject of Time pointed out in Sec F. of the same lectures, pp. 50-57.

আমরা ইহাঁদের ভ্রম দেখাইতে চেষ্টা করিতেছি । ইতিপূর্বে আমরা দেখাইরাছি যে দেশ এবং দেশাশ্রিত সমুদায় বস্তু জ্ঞান-সাপেক্ষ, জ্ঞানাধীন । এখন যদি আমরা দেখাইতে পারি যে কাল এবং কালের অধীন সমস্ত ঘটনা জ্ঞান-সাপেক্ষ, তাহা হইলে সমস্ত অগৎ জ্ঞানের ভিতরে আসিয়া পড়িল এবং আধ্যাত্মবাদের ভিত্তি,—প্রকৃত ব্রহ্মজ্ঞানের ভিত্তি সুপ্রতিষ্ঠিত হইল । আমরা এই পরিচ্ছেদে কালের প্রকৃতি আলোচনা করিয়া পর পরিচ্ছেদে জ্ঞানের সহিত কালের সম্বন্ধ আলোচনা করিব ।

‘এখা’ ও ‘সেখা’র সম্বন্ধ, ভিন্ন ভিন্ন অংশের সংযোগ—ইহারই নাম দেশ ; সংযোগ ছাড়িয়া উপকরণগুলি কিছুই নহে, এবং উপকরণ গুলিকে ছাড়িয়া সংযোগও কিছু নহে । অসীম অংশের সংযোগেই দেশের অস্তিত্ব ; এবং এই সংযোগের অপরিহার্য্য কারণ—জ্ঞান । দেশ সম্বন্ধে পাঠক এই কথা ইতিপূর্বেই জানিয়াছেন । দেশ যেমন একটা সম্বন্ধবাচক বিষয়, কাল ও তেমনি । ‘এখন’ ও ‘তখন’ এর সম্বন্ধের নাম কাল । পাঠক বলিতে পারেন কেবল ‘এখন’ বলিলেইত কাল বুঝায়, ‘তখন’ এর সঙ্গে সম্বন্ধের প্রয়োজন কি ? ইহার উত্তর এই যে কেবল ‘এখন’ এর কোন অর্থই নাই ; ‘এখন’এর সঙ্গে সম্বন্ধ ভিন্ন ‘তখন’এর কোন অর্থ নাই । ‘পূর্বে’এর সঙ্গে সম্বন্ধ ভিন্ন ‘পর’এব কোন অর্থ নাই, আর ‘পর’এব সঙ্গে সম্বন্ধ ভিন্ন ‘পূর্বে’-এর ও কোন অর্থ নাই । ‘এখন’ আর ‘তখন’, ‘পূর্বে’ আর ‘পর’ এই দুয়ের সম্বন্ধকেই কাল বলা যায় । পরস্পরের সম্বন্ধ না থাকিলে ‘এখন’ আর ‘তখন’, ‘পূর্বে’ আর ‘পর’ ইহাদের

কোন অর্থ নাই, আর সম্বন্ধ বিবরণ যে ‘এখন’ আর ‘তখন’, ‘পূর্ন’ আর ‘পর,’ ইহারা না থাকিলে সম্বন্ধটার ও কিছু অর্থ নাই। কাল সম্পূর্ণরূপেই সম্বন্ধবাচক বিবরণ, ‘এখন’ আর ‘তখন,’ ‘পূর্ন’ আর ‘পর’ এর সম্বন্ধ হিন্ন কালের আব কোন অর্থ নাই। এখন কথা এই যে, ‘এখন’ ও ‘তখন,’ ‘পূর্ন’ ও ‘পর’ ইহারা কিছু শূন্য বিবরণ নহে, ইহারা ঘটনাবাচক, ইহারা ঘটনার বিশেষণ নাজ, ঘটনা ছাড়িয়া ইহাদের কোন অর্থ নাই। ‘এখন’ আর ‘তখন’ অর্থ ‘এই ঘটনা’ আর ‘সেই ঘটনা,’ ‘পূর্ন’ আর ‘পর’ এর অর্থ ‘পূর্ববর্তী ঘটনা’ আর ‘পরবর্তী ঘটনা’। পাঠকের কখন কখন বোধ হইতে পারে যে ঘটনাকে ছাড়িয়াও যেন ‘এখন’ ‘তখন’ এর, ‘পূর্ন’ ‘পর’ এর কোন অর্থ আছে,—বোধ হইতে পারে যে ‘এখন ঘটনাটা ঘটিল’ ইত্যাদি যেন বুঝাটতেছে যে ঘটনাকে ছাড়িয়া ও ‘এখন’ কথাটার কোন অর্থ আছে, কিন্তু একটু ভাবিলেই বুঝিবেন যে ঘটনাকে ছাড়িয়া ‘এখন’ এর কোন অর্থই নাই। ঘটনা অবশ্য নানা প্রকারের হইতে পারে, এক প্রকারের না হইয়া অত্র প্রকারের হইতে পারে, ঘটনা বাহাই হউক, প্রত্যেকের উপর নির্ভরশেষে ‘এখন’ লাগিবে, ইহাতে বোধ হইতে পারে যেন ‘এখন’ একটা সাধারণ বিবরণ, আব ঘটনা যেন বিশেষ বিবরণ, যেন ‘এখন’ আর ‘এখনকার ঘটনা’ এক নয়। কিন্তু বাস্তবিক বিশেষকে ছাড়িয়া নিশে সাধারণটা কিছুই নহে। ঘটনা যে-কোন প্রকারের হইতে পারে, কিন্তু কোন না কোন ঘটনা ছাড়া ‘এখন’ এর কোন অর্থই নাই। এমন অনেক সময় আসে যে সময়ে বাহিরের কোন ঘটনা—দেশ-

গত অগতেব কোন ঘটনা—আমাদের সমক্ষে ঘটে না, সেক্ষেপ স্থলে বোধ হইতে পারে যেন ঘটনা ছাড়াও ‘এখন’ এর কোন অর্থ আছে, কিন্তু সেক্ষেপ স্থলেও ঘটনা ঘটে, সেক্ষেপ স্থলে আমাদের মনের ভিতর চিন্তা-প্রবাহ বহিতে থাকে, সেক্ষেপ স্থলে ‘এখন’ এর বিশেষ্য আমাদের চিন্তা সমূহ। আত্ম-পরীক্ষার অন্তর্ভুক্ত আমরা এই সকল ঘটনাকে ঘটনা বলিয়া ধরিতে পারি না—বুঝিতে পারি না। অতএব পাঠক বুঝিতে পারিতেছেন যে ‘পূর্ববর্তী ঘটনা’ ও ‘পরবর্তী ঘটনা’ ইহাই ‘এখন’ ‘তখন’ এর, ‘পূর্ব’ ‘পরের’ প্রকৃত অর্থ, ঘটনা ছাড়া ‘পূর্ব’ ‘পর,’ ‘এখন’ ‘তখন’ কিছুই নহে। সুতরাং আমরা কালকে যে একটা সম্বন্ধ বলিয়াছি সে সম্বন্ধের উপকরণ ঘটনা; যে সম্বন্ধ বিষয় সমূহের সম্বন্ধের নাম কাল, সে সম্বন্ধ বিষয় সমূহ—ঘটনা। কাল=পূর্ব-পর ঘটনা-সমূহের-সম্বন্ধ। ঘটনাকে ছাড়িয়া কাল কিছুই নহে, ঘটনা-শূন্য কাল অর্থহীন অসম্ভব ব্যাপার। অপরদিকে, কাল-শূন্য ঘটনাও অর্থহীন অসম্ভব ব্যাপার। আমরা ইতিপূর্বেই বলিয়াছি যে সম্বন্ধ বস্তু সমূহকে ছাড়িয়া সম্বন্ধ কিছুই নহে, এবং সম্বন্ধ ছাড়া সম্বন্ধ বিষয় গুলিও কিছুই নহে। কাল=পূর্ব-পর-ঘটনা-সমূহের-সম্বন্ধ, সুতরাং এটা সম্বন্ধকে ছাড়িয়া ঘটনা কিছুই নহে। ঘটনা মাত্রই কালে ঘটে, ঘটনা মাত্রই ‘এখনকার ঘটনা’ বা ‘তখনকার’ ঘটনা, কিন্তু ‘তখনকার ঘটনা’র সহিত সম্বন্ধ ছাড়া ‘এখনকার ঘটনা’র কোন অর্থই নাই, এবং ‘এখনকার ঘটনা’র সহিত সম্বন্ধ ছাড়া ‘তখনকার ঘটনা’র কোন অর্থ নাই। সুতরাং ঘটনা মাত্রই অস্তিত্ব ঘটনার সহিত পূর্ব-পর সম্বন্ধে আবদ্ধ;

এমন ঘটনা ঘটতে পারে না বাহা অল্প ঘটনার সহিত পূৰ্ণ-পর সম্বন্ধে আবদ্ধ নহে। অল্প ঘটনার সহিত অসম্বদ্ধ ঘটনাব অর্থ এমন ঘটনা বাহা কালে ঘটে না, অর্থাৎ বাহা আদবে ঘটেই না। ‘ঘটে’ বলিলেই ‘কালে ঘটে’ বুঝায়; কাল-শূন্য ঘটনা অর্থহীন অসম্ভব ব্যাপার। আমরা বাহা বুঝাইতে চেষ্টা করিতেছি তাহা একটা স্বতঃসিদ্ধ সত্য। সত্যটির অর্থ বুঝিবা মাত্রই ইহা স্বতঃসিদ্ধ বলিয়া প্রতীত হইবে, অর্থ না বুঝিলে ইহাকে সত্য বলিয়া বোধ হইবে না। বাহা বলা হইল, তাহা সচিস্ত-মনে কয়েকবার পড়িলেই পাঠক সত্যটি বুঝিতে পারিবেন।

বাহা বলা হইল তাহা হইতেই ইহা বুঝা যাইতেছে—আমরা কেবল স্পষ্টতার জন্য ইহা স্বতন্ত্রভাবে বলিতেছি—যে এক-বারে প্রথম ঘটনা বা একবারে শেষ ঘটনা বলিয়া কোন ঘটনা থাকিতে পারে না। একটা নির্দিষ্ট ঘটনা শৃঙ্খল—যার পূৰ্বেও পরে অল্পাল্প ঘটনা ঘটিয়াছে ও ঘটিবে,—একুণ ঘটনা-শৃঙ্খলের প্রথম ঘটনা বা শেষ ঘটনা বলিয়া অবশ্য একটা ঘটনা থাকিতে পারে। ক, খ, গ, ঘ এই ঘটনা-শৃঙ্খলের প্রথম ঘটনা ক হইতে পারে, শেষ ঘটনা ঘ হইতে পারে, কিন্তু যার পূৰ্বে আর কোন ঘটনা আদবেই ঘটে নাই, অথবা পরে আর কোন ঘটনা আদবেই ঘটেবে না, একুণ একটা ঘটনা থাকা অসম্ভব। আমরা একুণ ঘটনার বিষয় কথা বলিতে পারি বটে, যেমন আব দশটা স্ববিরোধী অসঙ্গত বিষয় সম্বন্ধে কথা বলিয়াছি ও বলিতে পারি, কিন্তু ইহার বিষয় কথা বলিতে পারাতেই কিছু ইহার স্ববিরোধিতা, ইহার অসঙ্গতি ঘোষ দূর হয় না। ‘একবারে প্রথম ঘটনা, যাব পূৰ্বে আর

কোন ঘটনা ঘটে না, এরূপ ঘটনা এমন একটা পরবর্তী ঘটনা বাটার কোন পূর্ববর্তী ঘটনার সহিত সম্বন্ধ নাই। কিন্তু ‘পূর্ববর্তী’র সহিত সম্বন্ধ ছাড়া ‘পরবর্তী’র কোন অর্থই নাই। সুতরাং ইহা একবারে প্রথম ঘটনা নহে, টেডাবও পূর্ববর্তী ঘটনা আছে। পার্থক্য তরতঃ বলিবেন যে আমরা নিজের গড়া চক্রে সুবিতাহি, অথবা নিজের সৃষ্ট শক্তির সাজ যুদ্ধ করিতেছি। হরতঃ বলিবেন, “প্রথম ঘটনাটাকে ‘পরবর্তী’ বলিবার প্রয়োজন কি ? ইহাকে ‘পরবর্তী’ বলিলে টেডার সহিত ‘পূর্ববর্তী’র সম্বন্ধ ত বুঝানো”। কিন্তু বাস্তবিক আমাদের কোন অপরাধ নাই। ‘একবার প্রথম ঘটনার’ আব কোন অর্থই হইতে পারে না, কেবল এই অর্থই হটতে পারে যে ইহার পূর্বে আর কোন ঘটনা ঘটে নাই। তবেই হইল যে ইহার ‘পূর্ব’ আছে, আব ‘পূর্ব’ থাকিলে পূর্ববর্তী ঘটনাও আছে; ঘটনা ছাড়া ‘পূর্ব’ এর কোন অর্থই নাই; ঘটনা ছাড়া কাল অর্থহীন, অসম্ভব, ইহা আমরা পূর্বেই দেখিয়াছি। সুতরাং দেখা যাইতেছে যে ‘প্রথম ঘটনার’ কেবল এই অর্থই থাকিতে পারে যে ঘটনাটা কোন নির্দিষ্ট ঘটনাবলীর প্রথম ঘটনা। ‘এই ঘটনার পূর্বে আর কোন ঘটনা ঘটে নাই’ এই কথা কেবল এই অর্থেই সত্য হটতে পারে যে ‘এই ঘটনার পূর্বে এই শ্রেণীর ঘটনা আব ঘটে নাই, এই জাতীয় ঘটনা আর ঘটে না, অথবা শ্রেণীর ঘটনা, —অথবা জাতীয় ঘটনা অন্তত ঘটনা থাকিবে। একবার প্রথম ঘটনা,—যা পূর্বে আর কোন ঘটনা ঘটে নাই,—এরূপ ঘটনা একটা প্রবিশোধী অসম্ভব ব্যাপার।

একবারে প্রথম ঘটনা যেমন অসম্ভব, একবারে শেষ ঘটনাও তেমনি অসম্ভব। ‘একবারে শেষ ঘটনা,’ অর্থ এমন একটা ঘটনা যার পরে আর কোন ঘটনা ঘটে না, অর্থাৎ যার ‘পর’ আছে, কিন্তু পরবর্তী ঘটনা নাই। কিন্তু ঘটনা ছাড়া ‘পর’ এর কোন অর্থই নাই, ঘটনা ছাড়া কাল অর্থহীন, অসম্ভব; সুতরাং একবারে শেষ ঘটনা, যার পর আর কোন ঘটনা ঘটে নাই, একরূপ ঘটনা থাকিতে পারে না। এস্থলে ও বক্তব্য এই যে, কোন বিশেষ শ্রেণীর বা বিশেষ জাতীয় ঘটনার সম্বন্ধে একরূপ বলা যাইতে পারে যে ইহার পর সেই শ্রেণীর বা সেই জাতীয় ঘটনা আব ঘটে নাই বা ঘটিবে না, কিন্তু অল্প শ্রেণীর বা অল্প জাতীয় ঘটনা অবশ্যই ঘটয়াছে বা ঘটিবে। একভাবে শেষ ঘটনা একটা স্ববিয়োধী অসম্ভব ব্যাপার।

আর একটা কথা স্পষ্ট করিয়া বলা আবশ্যিক। আমরা দেখিয়াছি যে ঘটনা ছাড়া কাল অর্থহীন অসম্ভব; সুতরাং ইচ্ছা বুঝা যাইতেছে যে এমন কোন কাল থাকিতে পারে না যে কালে কোন ঘটনা ঘটিতেছে না, একবারে প্রথম বা একবারে শেষ ঘটনা বলিয়া কোন ঘটনা থাকিতে পারে না। এখন, আর একটা কথা এই যে, জুটী নির্দিষ্ট ঘটনার মধ্যে এমন কাল থাকিতে পারে না যে কালে কোন ঘটনা ঘটিতেছে না। একরূপ কাল ঘটনা-শূন্য কাল, সম্বন্ধ বিবরণ-শূন্য সম্বন্ধ, সুতরাং ইহা একটা স্ববিয়োধী অসম্ভব ব্যাপার। কাল আছে বলিলে ইহাও বৃদ্ধিতে হইবে যে কালের উপকরণরূপী ঘটনাও আছে। ক ঘটনার অব্যবহিত পরেই বা না ঘটয়া অনেক পরে ঘটিতে

পারে, কিন্তু সে স্থলে ক ও খ এর মধ্যবর্তী সময়ে কতকগুলি ঘটনা ঘটা চাই, সে সকল ঘটনা ক, খ জাতীয়ই হউক আর অন্য জাতীয়ই হউক; তাহা না হইলে এই মধ্যবর্তী সময়ের কোন অর্থই নাই। ক'র অব্যবহিত পরেই যদি কোন ঘটনা না ঘটে, তবেই হইল যে ক'এর সম্বন্ধে পর আছে, কিন্তু পরবর্তী ঘটনা নাই। তেমনি খ'এর অব্যবহিত পূর্বেই যদি কোন ঘটনা না ঘটে, তবেই হইল যে খ'এর সম্বন্ধে 'পূর্ব' আছে, কিন্তু পূর্ববর্তী ঘটনা নাই। কিন্তু পূর্ববর্তী ঘটনা ৷ পরবর্তী ঘটনা ছাড়া 'পূর্ব' ও 'পর'এর যে কোন অর্থই নাই তাহা আমরা উপবে বুঝাইতে চেষ্টা করিয়াছি। অতএব বুঝা গেল যে ঘটনা-শূন্য কাল থাকিতে পারে না, এমন এক মুহূর্তও থাকিতে পারে না যখন কোন না কোন ঘটনা ঘটিতেছে না।

আমরা ইতিপূর্বে দেখাইয়াছি যে একবারে প্রথম ঘটনা বলিয়া কোন ঘটনা থাকিতে পারে না, কোন ঘটনার পূর্বে শূন্য কাল থাকিতে পারে না। তার পরে দেখাইয়াছি যে একবারে শেষ ঘটনা বলিয়া ও কোন ঘটনা থাকিতে পারে না, কোন ঘটনার পর শূন্য কাল থাকিতে পারে না। এখন দেখান হইল যে দুটি ঘটনার মধ্যে শূন্য কাল থাকিতে পারে না, কাল মাত্রকেই ঘটনায়ুক্ত হওয়া চাই, ঘটনা-শূন্য কাল অর্থহীন অসম্ভব ব্যাপার। এই সমুদায় সত্য হইতে এই সিদ্ধান্ত হইতেছে যে ঘটনা-প্রবাহ অসীম,—ইহা অনাদি অনন্ত; ইহার আশ্রয় নাই, শেষ নাই। এই অসীম ঘটনা-শৃঙ্খলের অন্তর্গত কোন ঘটনাই অসম্ভব নহে, স্বতন্ত্র নহে; প্রত্যেকে

প্রত্যেকের সহিত অপরিহার্য্য সম্বন্ধে সম্বন্ধ । ‘কাল অনন্ত’—
ইহাব অর্থ দুই । এক অর্থ এই যে ঘটনা প্রবাহ অনন্ত ;
আর এক অর্থ এই যে কালের আধাব যিনি,—কালরূপ সম্বন্ধে
আধাব যিনি—এই অনন্ত ঘটনা শৃঙ্খলের আধার ও কারণ
যিনি—তিনি অনন্ত অর্থাৎ নিত্য । কিন্তু এই সত্যের ব্যাখ্যা
আমরা বখান্ধানে কবিব ।

পঞ্চম পরিচ্ছেদ—জ্ঞান ও কাল ।*

কালের অর্থ বুঝা গেল, এখন কালের সহিত জ্ঞানের সম্বন্ধ
আলোচনা করা যাক । এই আলোচনার প্রাবল্ধেই পাঠককে
আত্মানন্দ-বিবেকেব সিদ্ধান্তটা স্মরণ করাইয়া দিতেছি ।
যাহা কিছু আমরা জানি, জানিয়াছিলাম বা জানিব, যাহা
কিছু ভাবি, ভাবিয়াছিলাম, ভাবিব বা ভাবিতে পারি,—
যাহা কিছুর অস্তিত্ব বিশ্বাস-যোগ্য—সমস্তই জ্ঞানাত্মক ।
অতরাং “ঘটনা” ব্যাপারটাও জ্ঞানাত্মক, জ্ঞানাপ্রাপ্ত । ঘটনা
মাত্রই জ্ঞানগোচর বস্তুর উৎপত্তি, বিলয় বা পরিবর্তন ; অতরাং
হুৎ হুৎ ভবিষ্যৎ সমুদায় ঘটনাই জ্ঞানের বিষয়ীভূত ।
ঘটনাবাহী বস্তুগুলি ; এক প্রকার ঘটনা দেশে অবস্থিত
বস্তু সমূহের মধ্যে ; এই লিখন কার্য্য । কাগজ, কলম
কালি এই সমুদায়ের যোগেই লেখা সম্ভব, এই বস্তুগুলি নমস্তই

* See Green's *Prolegomena to Ethics*, Chap I and II, and
Green's *Lectures on the Philosophy of Kant* (in his *Works*
Vol. I, pp. 100, 101 and 102. See also Caird's *Philosophy of*
Hegel, Part I, Chap. V—IX.

দেশে অবস্থিত ; এই শ্রেণীর ঘটনাগুলিকে ভৌতিক কার্য বা ঘটনা বলা হয় । আর এক প্রকার ঘটনা আছে বাহ্যার সহিত দেশেব যোগ নাই, যথা, ইন্দ্রিয় কার্যেব মধ্যে শুনা, আর সম্পূর্ণ আভ্যন্তরিক কার্য,—সুখ, দুঃখ, প্রীতি, ঘৃণা প্রভৃতি অমুভবেব উদয় । কিন্তু এই দুই জাতীর ঘটনাই জ্ঞান-সাপেক্ষ, জ্ঞানের অধীন । এই উভয় শ্রেণীর ঘটনাই মানসিক অবস্থা নিচর ব্যতীত আর কিছুই নহে । ঘটনা মাত্রই মনের সমক্ষে অমুভবেব আবির্ভাব বা তিবোভাব, ঘটনা মাত্রই অমুভব-ঘটিত ।

মুখ আলোচনার প্রযুক্ত হইবার পূর্বে আর একটা কথা আছে । পাঠক ‘অমুভব’ বিষয়টির সহিত ইতিমধ্যেই অনেকটা পরিচিত হইয়াছেন, ইহার সম্বন্ধে এখন কেবল একটা কথা বক্তব্য । অমুভবেব দুই রূপ । বিশেষ বিশেষ কালে, বিশেষ বিশেষ পূর্ববর্তী ঘটনার সহিত সম্বন্ধ হইয়া যে অমুভব আবির্ভূত বা তিবোহিত হয়, অমুভবেব এই এক রূপ । এই রূপকে আমরা অনেক সময়ট কেবল “ঘটনা” নামে উল্লেখ করিব । পুনশ্চ, অমুভব যে নিত্য অপরিবর্তনীয় জ্ঞানের অর্থাৎ জ্ঞানরূপী আত্মার বিষয়ীভূত হইয়া,—আত্মার সহিত নিত্য সম্বন্ধে সম্বন্ধ হইয়া অপরিবর্তনীয়রূপে বর্তমান থাকে,—অমুভবেব এই আর একরূপ, অমুভবেব এই রূপকে আমরা অনেক স্থলে “ঘটনাব জ্ঞান” বলিয়া উল্লেখ করিব । ক্রমে পাঠক এই দুই রূপের প্রভেদ স্পষ্টরূপে বুঝিতে পারিবেন ।

ঘটনা ছাড়া কাল কিছু নহে, এবং জ্ঞান ছাড়া ঘটনা কিছু নহে, ঘটনা মানসিক অবস্থা নিচর, ইহা পাঠক বুঝিয়াছেন ।

ঘটনা-প্রবাহ যে অনাদি অনন্ত তাহাও দেখান চেষ্টা আছে । এই অনাদি অনন্ত ঘটনা-প্রবাহ যে এক সম্বন্ধ শৃঙ্খলে আবদ্ধ, কোন ঘটনা যে কোন ঘটনা হঠাৎ বিবৃক্ত নহে, তাহাও দেখান চেষ্টা আছে । স্মৃতবাং ঠা বৃদ্ধা যাইতেছে যে এমন কোন কাল ছিলনা যখন জ্ঞান ছিলনা, এবং এমন কোন কাল আসিবেনা যখন জ্ঞান থাকিবে না, এবং এই অনাদি অনন্ত জ্ঞান যে এক অখণ্ড, এই সত্যেবও আভাস পাওয়া যাউতেছে । এমন কোন সময় ছিল না যখন ঘটনা ছিল না, কিন্তু ঘটনা জ্ঞান-সাপেক্ষ, স্মৃতবাং এমন কোন সময় ছিল না যখন জ্ঞান ছিল না । এমন কোন সময় আসিবে না যখন ঘটনা থাকিবে না, কিন্তু ঘটনা জ্ঞান-সাপেক্ষ, স্মৃতবাং এমন কোন সময় আসিবেনা যখন জ্ঞান থাকিবে না । সমুদায় ঘটনাই পরস্পরের সহিত সম্বদ্ধ, অসম্বদ্ধ ঘটনা থাকিতে পারে না ; কিন্তু ভিন্ন ভিন্ন উৎকরণ সমূহের মধ্যে সাধাবণ কিছু না থাকিলে তাহাদেব সম্বন্ধ বা যোগ সম্ভব নহে ; এখানে জ্ঞানই এই সাধাবণ বস্তু, জ্ঞান এক অখণ্ড হঠাৎ ভিন্ন ভিন্ন অসম্ভব বোধ করে; স্মৃতবাং জ্ঞানই ঘটনা-প্রবাহের সংযোগকারী,—জ্ঞানই কালরূপ সম্বন্ধের কাৰণ । সমুদায় ঘটনা এক যোগে আবদ্ধ ; ভূত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ সমুদায় ঘটনা এক কাল-শৃঙ্খলে আবদ্ধ, স্মৃতবাং জ্ঞানবস্তুও এক । জ্ঞানই যে ঘটনার সংযোগকারী, জ্ঞানই যে কাল-শৃঙ্খলের বচসিঁতা, স্মৃতবাং কাল-শৃঙ্খলের অতীত, অজ, নিত্য, শাস্বত,—আনবা তাহা আর একটু বিস্তৃতভাবে বুঝাইতেছি ।

১, ২, ৩, ৪, ক্রমান্বয়ে এই চারিটী ঘটনা ঘটিল, যথা এই—

চারিটি সংখ্যাকে আমি ক্রমান্বয়ে দেখিলাম, বা সম্মুখস্থ কাগজ
খানাকে ক্রমান্বয়ে চাবিবার স্পর্শ করিলাম । এই ঘটনা-শ্রেণীর
প্রথম ঘটনা ঘটিবাব পূর্বেই যে জ্ঞান বর্তমান ছিল, এবং ইহার
পূর্বে যে আরো ঘটনা ঘটিতেছিল, এবং সেই ঘটনা সমূহের
সহিত যে এই ঘটনা সম্পর্কিত, পাঠক তাহা জানেন, তবে
সেই সকল ঘটনাকে আমবা বর্তমান শ্রেণীর অন্তর্গত বলিয়া
ধবিতেনি না, এই পর্য্যন্ত। বাহা হউক, এই শ্রেণীর প্রথম ঘটনা
ঘটিবার পূর্বেই জ্ঞান বর্তমান থাকিয়া এই ঘটনাকে জানিল ;
এই প্রথম ঘটনা ঘটিবাব পক্ষেই জ্ঞান আবশ্যক । তারপর
প্রথম ঘটনা শেষ হইলে পর দ্বিতীয় ঘটনা ঘটিতে হইলে প্রথম
ঘটনার জ্ঞাতাকেই দ্বিতীয় ঘটনা জানা আবশ্যক, এবং দ্বিতীয়
ঘটনাকে জানিবার সময় প্রথম ঘটনাকে স্মরণ রাখা আবশ্যক ।
জ্ঞানেব এই একত্বের উপর এবং এই স্মরণের উপরই প্রথমের
প্রথমত্ব ও দ্বিতীয়ের দ্বিতীয়ত্ব নির্ভর করে । প্রথমের সহিত
দ্বিতীয়ের যোগ না হইলে প্রথমত্ব প্রথমত্ব থাকে না,
দ্বিতীয়ের দ্বিতীয়ত্ব থাকে না ; ‘প্রথম,’ ‘দ্বিতীয়’ এই সমুদায়
সংস্কৃতাচক শব্দ, যোগবাচক শব্দ । এই যোগ জ্ঞানের
একতার উপর নির্ভর করে । এক জানে—এক অজ্ঞান্য জ্ঞান-
ক্রিয়াতে ‘পূর্ব’ ও ‘পর,’ ‘প্রথম’ ও ‘দ্বিতীয়’ একত্র না হইলে
‘পূর্ব’ ও ‘পর,’ ‘প্রথম’ ও ‘দ্বিতীয়’এব কোন অর্থই থাকে
না । প্রথম ঘটনা বিগত হইবাব সঙ্গে সঙ্গে যদি প্রথম ঘটনার
জ্ঞানও বিগত হইত, বিলীন হইত, তবে প্রথমের প্রথমত্ব ও
দ্বিতীয়ের দ্বিতীয়ত্ব কিছুই সম্ভব হইত না । জ্ঞাতা স্বয়ং
ঘটনার সঙ্গে সঙ্গে বিগত না হইয়া, প্রবাহাতীত থাকিয়া প্রথম

ঘটনার স্মৃতিকে বহন করিয়া দ্বিতীয়ের সহিত সংযুক্ত করাতেই দ্বিতীয়ের দ্বিতীয়ত্ব সম্ভব হইয়াছে। এইরূপ তৃতীয় ঘটনার উৎপত্তিও সেই একই জ্ঞানের উপর নির্ভর করে, এবং জ্ঞান স্বয়ং প্রবাহাতীত থাকিয়া প্রথম ও দ্বিতীয়ের স্মৃতিকে বহন করিয়া তৃতীয়ের সহিত সংযুক্ত কবাতেই তৃতীয়ের তৃতীয়ত্ব সম্ভব হইয়াছে। এইরূপে চতুর্থ ও পরবর্তী ঘটনাসমূহ সম্বন্ধেও এই এক কথাই খাটে। সুতবাং পাঠক দেখিতেছেন যে জ্ঞানই কাল-শৃঙ্খলার বচায়তা। প্রথমতঃ, জ্ঞান না থাকিলে ত ঘটনাট সম্ভব নহে, তার পরে, ঘটনার প্রকৃতিই এই যে, ইহা এই আছে এই নাই, এরূপ অস্থায়ী অস্তির প্রবাহশীল বিষয়ের স্মৃতি যদি জ্ঞানরূপী আশ্রিতে স্থিত না হইত, তবে কাল শৃঙ্খল, কালকণ সঙ্ঘটন কখনই রচিত হইতে পারিত না; তাহা হইলে ‘পূর্ব’ ও ‘পর’, ‘এখন’ ও ‘তখন’ এই সমুদায় সঙ্ঘটন আদর্শেই সম্ভব হইত না। ‘পূর্ব’ এবং জ্ঞান স্থায়ী হয় বলিয়াই ‘পর’ কথাটা আসে; ‘এখন’ বিগত হইলেও ‘এখন’এব জ্ঞান বিগত হয় না, তাহাতেই ‘তখন’ কথাটা সম্ভব হয়। সুতবাং পাঠক দেখিতেছেন যে, জ্ঞানই কালের আশ্রয় ও কারণ। ‘এখন’ ও ‘তখন’, ‘পূর্ব’ ও ‘পর’, ‘অতীত’ আর ‘বর্তমান’এর সম্বন্ধের নামই কাল। কিন্তু কেবল স্থায়ী প্রবাহশূন্য জ্ঞানবস্তুই এই সঙ্ঘটন স্থাপন করিতে পারে। ‘পূর্ব’ আর ‘পর’কে কেবল সেই সংযুক্ত করিতে পারে যে পূর্ব ঘটনা অতীত হইবার সঙ্গে সঙ্গে স্বয়ং অতীত হয় না, যে ‘পূর্ব’কে চাবাইয়াও স্বয়ং আত্ম-হারা হয় না, পরন্তু পূর্ব ঘটনা অতীত হইলেও পূর্ব ঘটনার জ্ঞানকে ধরিয়া থাকে ও পরবর্তী ঘটনার জ্ঞানের সহিত সংযুক্ত

করে । এই কার্য্য কেবল জ্ঞানই কবিতে পারে, সূতরাং জ্ঞানই কালরূপ সঙ্ক্ষেপ আধার, জ্ঞানই কাল-শৃঙ্খলের রচয়িতা ।

এখন কথা এই যে, যে কাল-শৃঙ্খলের রচয়িতা, যে কাল-রূপ সঙ্ক্ষেপ আধার ও কারণ, সে কালের অধীন হইতে পারে না,—যে সকল উপকরণেব সঙ্ক্ষেপে কাশ বলা হয়, জ্ঞান তাহাদেব মধ্য একটা হইতে পারে না । যাহাকে অবশ্যন না কবিয়া ঘটনা ঘটতে পারে না, যাহাব স্থায়িত্ব ও প্রবাহ-হীনতা ঘটনা-শৃঙ্খল বচিত হইবার কারণ, সে কখনও উৎপন্ন, প্রবাহিত ও বিলীন হইতে পারে না । যাহাকে আমরা জীবের উৎপত্তি, জীবন ও মরণ বলি, তাহা এক একটা ঘটনা বা ঘটনা-প্রবাহ; এই সকল ঘটনা বা ঘটনা-প্রবাহ সংঘটিত হইবাব পক্ষে জ্ঞানেব প্রয়োজন, জ্ঞানই এই সমুদায় ঘটনা বা ঘটনা-প্রবাহের ব্যাখ্যা বা কারণ, সূতরাং জ্ঞান জন্ম-মরণ-বিহীন, প্রবাহশূন্য । অতএব ইহা স্পষ্টকথাই প্রতীত হইতেছে যে, যে জ্ঞান আনাদের জীবনেব সার বস্তু, যে জ্ঞান আনাদের জ্ঞাত সমুদায় বস্তুর আলোক ও আধাররূপে প্রকাশ পাউতেছে, যে জ্ঞান বিচিত্র অমৃতবনিচর-সমর্ষিত হইয়া এবং নিজের সংযোগকারী শক্তিতে সমুদায় অমৃতবকে একীভূত করিয়া বিচিত্র বিশ্বরূপে প্রকাশিত হয়, যে জ্ঞান আনাদের ব্যক্তিগত বিশ্বাস্তি ও নিজাকালে আনাদের ব্যক্তিগত ঠেচ্ছা-নিবপেক্ষভাবে তিরোচিত হয়, আবাব আনাদের ব্যক্তিগত ঠেচ্ছা নিরপেক্ষভাবে পুনরায় স্মৃতি ও আগরণরূপে প্রকাশিত হইয়া আনাদের জীবনদীপা রচনা করে, যে জ্ঞানকে আমরা আনাদের নিজস্ব কুঙ্গ ব্যক্তিগত জ্ঞান বলিয়া অহংকৃত হই, কিম্বা বাহা সম্পূর্ণ-

রূপেই আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা-নিরপেক্ষ এবং আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা ও কর্তৃত্বের মূল,—সেই জ্ঞান জন্ম-মরণহীন নিত্য বস্তু, ইহার আরম্ভ নাই, শেষ নাই। আমাদের ব্যক্তিগত জীবনের আরম্ভ আছে, তাহাতে আর সন্দেহ কি ? কিন্তু এই আরম্ভের অর্থ কি ? এই আরম্ভের অর্থ একটা বিশেষ ঘটনা-প্রবাহের আবস্ত, এই প্রবাহের আশ্রয় ও কারণরূপী—এই ঘটনা-শৃঙ্খলেব রচয়িতা—জ্ঞানবস্তুর আবস্ত নহে। এই ঘটনা-শৃঙ্খল আবস্ত হইবার পূর্বেই এই জ্ঞান বর্তমান ছিল। এই ঘটনা-শৃঙ্খলের পূর্ববর্তী ঘটনা সমূহ এই শৃঙ্খলের অন্তর্গত না হইলেও উহার। এই শৃঙ্খলের সহিত অচ্ছেদ্য যোগে আবদ্ধ, এবং এই যোগেব কারণ জ্ঞানের একতা। পূর্ববর্তী ঘটনা সমূহ এই ঘটনা-শৃঙ্খলেব সহিত পূর্ব-পর সম্বন্ধে সম্বন্ধ ; ঐ ঘটনা সমূহের আশ্রয়রূপী জ্ঞান বর্তমান ঘটনা-শৃঙ্খলের আশ্রয়রূপী-জ্ঞানেব সহিত এক না হইলে এই পূর্ব-পর সম্বন্ধ কোন প্রকারেই সম্ভব হইত না। সুতরাং এই জ্ঞান যে অনাদি নিত্য বস্তু, তাহা স্পষ্টই প্রতীত হইতেছে। এই জ্ঞান যে অনন্ত অবিনাশী, বোধ হয় তাহা আর বিশেষ ভাবে বুঝাটতে হইবে না। পূর্বোক্ত যুক্তি-প্রণালী অবলম্বন করিলে তাহাও স্পষ্টরূপে প্রতীত হইবে। কি যে মহান্ বস্তু আমরা হৃদয়ে ধারণ করিয়া আছি, কি যে মহান্ বস্তু আমাদের প্রত্যেক অন্তর, প্রত্যেক চিন্তা, প্রত্যেক ভাব, প্রত্যেক কার্যের সঙ্গে প্রকাশ পাঠিতেছেন, পাঠক একবার ভাবিয়া দেখুন, দেখিয়া স্তম্ভিত হইুন। বিজ্ঞান যে অতি বিচিত্র অসংখ্য ঘটনা-শৃঙ্খলের তত্ত্ব প্রকাশ করে, সেই ঘটনা-

শৃঙ্খলের আধার যিনি, সেই বিচিত্র অনন্ত-লীলার রচয়িতা যিনি, তিনিই এই ক্ষুদ্র জীবন-লীলার রচয়িতারূপে প্রকাশ পাইতেছেন। যিনি বর্তমান অগন্তের আদিম বস্তু আগ্রের বাশ্পকে করতলে ধারণ কবির। ঘূর্ণিত কবির। ছিলেন, যিনি অনন্ত আবাসে অসংখ্য সূর্য্য, অসংখ্য গ্রহ উপগ্রহ নিষ্ক্ষেপ কবির।-তিশেন যিনি কোটি কোটি বৎসর ধবির।, কোটি কোটি প্রাকৃতিক পরিবর্তন সংঘটন করিতেছেন, কোটি কোটি জীব সৃজন পালন, বিনাশ করিতেছেন, যিনি অসংখ্য সোপান পবম্পরার ভিতর দিয়া অগন্তকে ক্রমাগত উন্নতির পথে পরিচালিত করিতেছেন, সেই মহান্ অনন্ত জ্ঞান-শক্তিই আমাদের প্রত্যেকের প্রাণরূপে জীবনাধাররূপে বিরাজ কবিতেছেন। আমরা আর অধিক বলিব না, উপরে যাহা বলা হইল তাহা সচিস্ত মনে পাঠ করিলেই পাঠক বৃত্তিতে পারিবেন এই সকল কথা কবির কল্পনা নহে, ভাবুকব অন্তরী অমূলক ভাবোচ্ছাস নহে, এই সমুদায় অকাটা অনতিক্রমণীয় সত্য।

জ্ঞানই যে কাল-শৃঙ্খলের রচয়িতা, জ্ঞানই যে ঘটনা-প্রবাহের প্রসারণ, উপরে আমরা এই সত্যের যে ব্যাখ্যা দিলাম তাহা হইতে আর একটা সত্য স্পষ্টরূপে প্রতীত হইতেছে। এই সত্যটি এই যে ঘটনা অস্থায়ী প্রবাহশীল বটে, কিন্তু ঘটনাব জ্ঞান স্থায়ী প্রবাহ-শূন্য। উপবোক্ত ব্যাখ্যার দৃষ্টান্ত স্থানীয় ১, ২, ৩, ৪, এই ঘটনা সমূহ ক্রমান্বয়ে ঘটতে লাগিল, কিন্তু ইহাদের প্রত্যেকের জ্ঞান স্থায়ী প্রবাহ-শূন্য থাকিয়া পববর্তী ঘটনার জ্ঞানের সহিত সংযুক্ত হইতে লাগিল, এবং উহা বেগুর, এই জ্ঞানকে সম্ভব করিতে লাগিল। ঘটনা অতীত

হইলেও ঘটনার জ্ঞান অতীত হইল না ; ইহা জ্ঞাতাব সহিত একীভূত হইয়া, জ্ঞাতার অঙ্গীভূত হইয়া স্থায়ী হইল । এখন পাঠক বিশেষ মনোযোগেব সহিত ঘটনা ও ঘটনাব জ্ঞানের প্রভেদ বুঝুন । ঘটনা অস্থায়ী প্রবাহশীল, ঘটনাব জ্ঞান স্থায়ী প্রবাহ-শূন্য । ঘটনা জ্ঞানকে অবলম্বন না করিয়া ঘটিতে পারে না সত্য, কিন্তু ঘটনাব প্রকৃতিই এই যে ইহা ই আছে, এই নাই, এক মুহূর্তের ঘটনা পবমুহূর্তে থাকে না, পব-মুহূর্তে নূতন ঘটনা ঘটে । প্রবল বেগবতী নদীর প্রবাহ অপেক্ষাও ঘটনা-প্রবাহ অধিকতর বেগবান । বেগবতী নদীর জল এক মুহূর্তের অধিক একস্থানে থাকে না ; ঘটনা-প্রবাহও তেমনি ; মুহূর্তে মুহূর্তে ঘটনার পর ঘটনা ঘটিতেছে । কিন্তু ঘটনাব জ্ঞান প্রবাহ শূন্য । ঘটনা-স্রোত বহিতে থাকে, কিন্তু ঘটনার জ্ঞান এই স্রোতের তীরে স্থির ভাবে দণ্ডায়মান থাকে, ইহা স্রোতেব সঙ্গে প্রবাহিত হয় না । ঘটনাসমূহের পরস্পরেব মধ্যে পূর্ব-পরবর্ত্তির সম্বন্ধ বর্ত্তমান, একটা নির্দিষ্ট ঘটনা-শৃঙ্খলের প্রথম ঘটনা ও শেষ ঘটনাব মধ্যে অনেক কালের ব্যবধান । কিন্তু এই সকল ঘটনার জ্ঞান আত্মাতে একত্রে বর্ত্তমান থাকে । ইহারা পূর্ব-পববর্ত্তী ঘটনার জ্ঞান-রূপে আত্মাতে বর্ত্তমান থাকে বটে, কিন্তু জানেতে ইহাদের যে অবস্থান, সেই অবস্থানে ইহাদের মধ্যে পূর্বপববর্ত্তীত্ব নাই, কালের ব্যবধান নাই । ঘটনা সমূহ ঘটিবাব সময়ে জ্ঞাতাকে ক্রমান্বয়ে ইহাদের প্রতি মনযোগ দিতে হয়, কিন্তু ইহাদের সমুদায়ের জ্ঞান সম্মিলিত (যদিচ ভিন্নতাসম্পন্ন) আকারে জ্ঞাতাব সমুখে উপস্থিত থাকে । ঘটনা সমূহ,

পরম্পরাগত, কিন্তু পরম্পরাগত ঘটনাব জ্ঞান পরম্পরাগত নহে । পরম্পরাগত ঘটনার জ্ঞান এক অথও জ্ঞানক্রিয়া বা জ্ঞানথণ্ডে সংযুক্ত একীভূত না হইলে তাহাকে পরম্পরাগত-ঘটনাব-জ্ঞানই বলা যাইতে পারে না । ঘটনা সমূহ কেবলই বহুত্ব সম্পন্ন (a manifold, a plurality), ঘটনাসমূহের জ্ঞান একেতে-বহু বা বহুতে-এক (a one-in-many or a many-in-one, a unity-in-plurality, a synthesis) । ঘটনাসমূহ=অনুভব যাত্র (feelings as felt) ; ঘটনার জ্ঞান=বুদ্ধিঘটিত বিষয়, (facts as understood) । আমরা নানা প্রকারে ঘটনা ও ঘটনার জ্ঞানের প্রভেদ দেখাইলাম, পাঠক দেখিলেন যে ঘটনার জ্ঞান ঘটনার সম্পূর্ণ বিপরীত বস্তু । সুতরাং ইহা স্পষ্টই বুঝা যাইতেছে যে ঘটনা বালের অধীন বটে, কিন্তু ঘটনাব জ্ঞান কালের অধীন নহে ; ইহাতে কালের গন্ধ নাই । যাহা কালের অধীন নহে, যাহা কালাতীত, তাহা আদর্শেই প্রবাহিত হইতে পারে না । সুতরাং ঘটনাব জ্ঞান আমাদের ব্যক্তিগত জীবনে প্রকাশিত থাকে আর নাট থাক, টহা অক্ষর অবিনাশী চিবস্থায়ী বস্তু । যখন ইহা ব্যক্তিগত জীবনে প্রকাশিত হয়, তখন ইহাকে ঘটনার বিপরীত লক্ষণাক্রান্ত বলিয়া বুঝিতে পারি, ইহাকে প্রবাহাতীত স্থির স্থায়ী বস্তু বলিয়া বুঝিতে পারি, সুতরাং ইহা ব্যক্তিগত জীবন হইতে তিরোহিত হইলেও টহার বিনাশ আশঙ্কা করি না । প্রবাহিত হওয়া, বিনাশ প্রাপ্ত হওয়া ইহার প্রকৃতিগতই নহে, ইহার প্রকৃতি-বিরুদ্ধ । আমরা পরে কিছু বিস্তৃতভাবে দেখাইতেছি যে আমাদের জ্ঞাত ঘটনাসমূহের জ্ঞান . আমাদের ব্যক্তিগত জীবন হইতে তিরোহিত হইয়া ও বার

যার পুনঃ প্রকাশিত হয় ; পুনঃ প্রকাশিত হইরা ইহা স্পষ্টরূপে বুঝিতে দেয় যে ইহা ঘটনা নহে, ইহা প্রবাহাতীত অবিনাশী বস্তু । কিন্তু অনেক ঘটনার জ্ঞান হয়ত ব্যক্তিগত জীবনে একবারের অধিক প্রকাশিত হয় না, এবং যে সমুদায় কয়েকবার প্রকাশিত হইরাছে তাহাদেরও পুনঃপ্রকাশের নিশ্চয়তা নাই । কিন্তু জ্ঞানমাত্রেরই প্রকৃতি একরূপ, ইহা একরূপ স্থায়ীত্ব লক্ষণাক্রান্ত, যে ইহা একবার প্রকাশিত হইলে নিশ্চিতরূপে বুঝিতে পারা যায় যে ইহা অক্ষয় অবিনাশী বস্তু । ইহা সকল সময়ে আমাদের ব্যক্তিগত জীবনে প্রকাশিত থাকে না বটে, কিন্তু যে অবিভীত জ্ঞানবস্তু আমাদের ব্যক্তিগত জীবনের কারণ, যে জ্ঞানবস্তু আমাদের ব্যক্তিগত জীবন অপেক্ষা অনন্ত-কালে বৃহৎ, যে জ্ঞানবস্তু সহিত একীভূত হইরা প্রত্যেক ঘটনায় জ্ঞান প্রকাশিত হয় সেই নিত্য কালাতীত জ্ঞানবস্তুতে যে প্রত্যেক ঘটনার জ্ঞান অন্তর্ভুক্তরূপে বর্তমান থাকে, তাহাতে কিছুমাত্র সন্দেহ নাই । আমাদের ব্যক্তিগত জীবনে কোন্ জ্ঞানই বা স্থায়ীরূপে প্রকাশিত থাকে ? আমরা দেখাইয়াছি যে, যে দৈত্যদৈত্যতাব-সম্পন্ন মূল জ্ঞানবস্তু আমাদের প্রাণরূপে জ্ঞানরূপে প্রকাশ পাইতেছেন, তিনি অনাদি, অনন্ত চির-জাগ্রত । কিন্তু আমরা প্রতি দিনই সুবৃষ্টি কালে সম্পূর্ণরূপে অজ্ঞান হইরা পড়ি ; সেই সময়ে নিত্য জ্ঞান আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞানরূপে প্রকাশিত থাকেন না । কিন্তু এই তিরোভাবই কিছু বিনাশ নহে ; সুবৃষ্টি অন্তে পুনরায় সেই জ্ঞান আমাদের জীবনের আলোকরূপে প্রকাশিত হন । তেমনি বিশেষ বিশেষ বিষয়জ্ঞানের তিরোভাবই কিছু উদ্ভাদের বিনাশ

নহে। মূল জ্ঞানবস্তু সময়ে সময়ে তিরোহিত হইয়াও যেমন নিত্য অবিনাশীই থাকেন, তেমনি তাঁহার অকীভূত, তাঁহার সহিত একীভূত বিশেষ বিশেষ বিষয়জ্ঞান—বিশেষ বিশেষ ঘটনা-জ্ঞান ব্যক্তিগত জীবন হইতে সময়ে সময়ে তিরোহিত হইলে ও মূল জ্ঞানবস্তুতে স্থায়ী অবিনাশীরূপে বর্তমান থাকে।

বিশেষ বিশেষ বিষয়-জ্ঞান, বিশেষ বিশেষ ঘটনা জ্ঞান আমাদের ব্যক্তিগত জীবন হইতে সময়ে সময়ে তিরোহিত হইয়াও যে আমাদের প্রাণরূপী জ্ঞানবস্তুতে স্থায়ী-রূপে বর্তমান থাকে, এবং আমাদের ব্যক্তিগত জীবনে পুনঃ-প্রকাশিত হইয়া আমাদের ব্যক্তিগত অভিজ্ঞতাকে সম্ভব ববে, আমবা আমাদের জীবন-ঘটিত কতিপয় দৃষ্টান্ত দ্বারা এই সত্যকে দৃঢ়তর করিতেছি।

সম্মুখস্থ এট টেবলটিকে প্রত্যক্ষ করিয়া—টটাকে মর্শন ও স্পর্শ করিয়া আমি স্থানান্তরিত হইলাম এবং বিষয়ান্তরে নিবিষ্ট হইয়া ইটাকে বিস্মৃত হইলাম। তৎপরে অল্প এক সময়ে টটাকে পুনরায় প্রত্যক্ষ করিলাম বা প্রত্যক্ষ না করিলেও কোন ক্রমে ইহা স্মরণে আসিল। ইটাকে প্রত্যক্ষ করিয়া ইটাকে পূর্বে প্রত্যক্ষীভূত টেবল্ বলিয়া চিনিতে পারিলাম, অথবা টটা স্মরণে আসিতে বৃদ্ধিতে পারিলাম যে, যে টেবল্-টীর প্রত্যক্ষ জ্ঞান পূর্বে লাভ করিয়াছিলাম সেই টেবলেরই স্মৃতি-ঘটিত জ্ঞান এই। এই স্মৃতি ব্যাপারটী কিরূপে ঘটিল? বিষয়জ্ঞান যদি একটা অমুভব-ঘটিত ঘটনা মাত্র হইত, একটা প্রবাহশীল বিনাশশীল বস্তু হইত, ইহা যদি প্রবাহশূন্য অবিনাশী বস্তু না হইত, তবে যে বিষয়জ্ঞান একবার মানসক্ষেত্র ছাড়িয়া

গিয়াছিল, তাহা আর কখন ও মনে আসিত না, কিন্তু এই স্মৃতি ব্যাপারে দেখিতেছি পূর্বকার বিষয়জ্ঞানই আবার ফিরিয়া আসিয়াছে। টেবলটীকে পুনরুদার দর্শন ও স্পর্শ কবাত্তে কতকগুলি নূতন ঘটনা মাত্র ঘটিতেছে, নূতনত্ব কেবল ঘটনার, নূতনত্ব কেবল নূতন কাল-তবন্ধে ; কিন্তু জ্ঞান যাহা আসিল তাহা পূর্বকার পুরাতন জ্ঞানই। অতীত ও বর্তমানের যোগ না হইলে স্মৃতি সম্ভব হয় না, কিন্তু অতীতকাল চিরদিনের অন্তই অতীত হইয়াছে, তাহা কদাচ ফিরিয়া আসিতে পারে না ; অতীত ঘটনা চিরদিনের অন্তই অতিবাহিত হইয়াছে, নূতন কালে নূতন ঘটনা ঘটে। তবে অতীত সম্বন্ধীয় কি আসিয়া এই স্মৃতি ব্যাপার সংঘটন করিল ? অতীত সম্বন্ধীয় জ্ঞান—অতীত ঘটনাব জ্ঞান—যাহা অতীত ঘটনাব সঙ্গে প্রকাশিত হইয়াছিল, কিন্তু যাহা অতীত ঘটনাব সঙ্গে প্রবাহিত হয় নাই, বিনষ্ট হয় নাই, সেই প্রবাহশূন্য অবিনাশী জ্ঞানই বর্তমানে পুনঃপ্রকাশিত হইয়া অতীত ও বর্তমানকে সংযুক্ত করিল এবং স্মৃতি-ক্রিয়া সংঘটন করিল। পূর্বে টেবলটীকে প্রত্যক্ষ করিবার সময়ে যে বর্ণ, স্পর্শাদি-ঘটিত ঘটনা ঘটিয়াছিল, সেই সকল ঘটনা তখনই অতিবাহিত হইয়াছে, এখন অহুতব-ঘটিত নূতন ঘটনা ঘটিতেছে ; কিন্তু সেই সকল অহুতব-ঘটিত ঘটনা অতিবাহিত হইবার সঙ্গে সঙ্গে যদি উহাদের জ্ঞানও বিলয় প্রাপ্ত হইত, যদি উহাদের জ্ঞান স্থির প্রবাহাতীত থাকিয়া এখন অন্তরে পুনঃ প্রকাশিত না হইত, তবে পুরাতন ও নূতন অহুতবের সাদৃশ্য জ্ঞান কদাচ সম্ভব হইত না, স্মৃতিরও উদ্ভব হইত না, এবং পুরাতনের জ্ঞানের অভাবে নূ-

নের নূতনত্ব জ্ঞানও সম্ভব হইত না। সুতরাং পাঠক দেখিতেছেন, অতীতের জ্ঞান সময়ে সময়ে আমাদের সসীম বিশ্বুতিশীল মনকে পরিত্যাগ কবে বটে, আমাদের ব্যক্তিগত জীবন হইতে তিবোচিত হয় বটে, কিন্তু স্মৃতি রূপে ইহা পুনঃ প্রকাশিত হইয়া ইহার অবিনাশিত্বের পবিচয় দেয়। একদিকে আমরা বিশ্বুতিশীল, আমরা ক্রমে ক্রমে জীবনের প্রায় সমস্ত ব্যাপার ভুলিয়া যাইতেছি; কিন্তু আমাদেরই মধ্যে, আমাদের জীবনের নিত্য আধাররূপী, আমাদের প্রাণরূপী এমন একজন আছেন যিনি কোন কথাই ভুলেন না এবং যিনি প্রয়োজন মত আমাদের বিশ্বুত কথা স্মরণ করাইয়া দেন। তিনি অতীতের জ্ঞান লইয়া আমাদের ভিতরে পুনঃপ্রকাশিত না হইলে আমাদের জীবন একবাবেই অসম্ভব হইত। স্মৃতিবিহীন জীবন জীবনই নহে, স্মৃতিবিহীন জ্ঞান জ্ঞানই নহে। চির-স্মৃতিশীলের স্মৃতি আমাদের স্মৃতিরূপে প্রকাশিত হয়, তাহাতেই আমাদের জীবন সম্ভব হয়। সৰ্ব্বত্র পুরুষের জ্ঞান আমাদের জ্ঞানরূপে প্রকাশিত হয়, তাহাতেই আমরা জানী হই।

স্মৃতি-বিশ্বুতির বিষয় আলোচনা করিলে যেমন দেখা যায় যে আমাদের ব্যক্তিগত সসীম মন বিশ্বুতিশীল বটে, কিন্তু আমাদের জীবনাধার প্রাণরূপ পরমাত্মা চির-স্মৃতিশীল, এবং আমাদের মনে তাঁহার স্মৃতিব পুনঃপ্রকাশই আমাদের স্মৃতি,—তেমনি নিজা ও জাগরণের বিষয় আলোচনা করিলে দেখা যায় যে আমাদের ব্যক্তিগত জীবন নিজাশীল বটে, কিন্তু আমাদের প্রাণরূপী পরমাত্মা চির-জাগ্রত। নিজাকালে আমা-

দের সমুদায় জ্ঞান তাঁহাতেই বর্তমান থাকে, এবং নিদ্রাবসানে সেই সমস্ত সহকারে আমাদের প্রাণরূপে যে তাঁহার পুনঃপ্রকাশ, ইহারই নাম জাগরণ । সুবুপ্তিকে আপাততঃ সমস্ত জ্ঞানের—আত্মজ্ঞান ও বিবরজ্ঞান উভয়েব—বিলম্বাবস্থা, বিনাশাবস্থা বলিয়া বোধ হয় । অজ্ঞান অচেতন না হইলে আব সুবুপ্তি কি হইল ? আমাদের ব্যক্তিগত জীবনের পক্ষে এই কথাকে বিশেষ অত্যাশ্রিত বলা যাইতে পারে না, বাস্তবিক আমাদের ব্যক্তিগত সীমামন তখন অজ্ঞান অচেতন হইয়া পড়ে,—আমাদের ব্যক্তিগত জীবনের সমস্ত জ্ঞান তখন তিরোহিত হয়, তাহা না হইলে সুবুপ্তির কোনও অর্থই থাকে না । কিন্তু আমাদের ব্যক্তিগত জীবনই যদি সর্বোৎকর্ষ হইত, যদি চিব-জাগ্রত পরমাত্মা আমাদের জীবনাধাররূপে, প্রাণরূপে বর্তমান না থাকিতেন, তবে সুবুপ্তি ও মরণে, জাগরণে ও পুনর্জন্মে কিছুই প্রভেদ থাকিত না । তাহা হইলে আমাদের নিজা আমাদের মৃত্যু হইত, জাগরণ পুনর্জন্ম বা নবজন্ম হইত । সুবুপ্তিকালে আমাদের আত্মজ্ঞান ও বিবরজ্ঞানের যে তিরোভাব হয়, সেই তিরোভাবই যদি বিশ্রয় হইত, বিনাশ হইত, তবে নিদ্রাবসানে আমরা সম্পূর্ণ নূতন লোক হইয়া জাগ্রৎ হইতাম, অথবা—জাগরণ কথা এস্থলে ঠিক খাটে না—মৃষ্ট হইতাম । সেস্থলে নিজার পূর্নকার আত্মজ্ঞান ও পরবর্তী আত্মজ্ঞানে কোনও একত্ব থাকিত না, নিজার পূর্ন প্রত্যক্ষীভূত বস্তু ও নিজাব পরে প্রত্যক্ষীভূত বস্তু সমূহেব মধ্যে কোনও একত্ব বা সাদৃশ্যবোধ থাকিত না । পূর্ন-প্রকাশিত আত্মজ্ঞান ও পর-প্রকাশিত আত্মজ্ঞানের একত্ব বোধ হইতে গেলে পূর্ন-প্রকাশিত

আত্মজ্ঞান বিলুপ্ত না হইয়া স্থির থাকি আবশ্রুতক এবং পর প্রকাশিত আত্মজ্ঞানের সহিত পুনঃ-প্রকাশিত হওয়া আবশ্রুতক, আত্মজ্ঞান একবার বিলুপ্ত হইলে আর তাহা আসিতে পারে না। পরবর্তী কালে যোগ আসিবে তাহা নূতন বস্তু। বিষয়-জ্ঞানের সম্বন্ধেও যে এই কথা ঠিক তাহা পূর্বেই দেখান হইয়াছে। সুতরাং নিজাববাসনে আমাদের আত্মজ্ঞান ও বিষয়জ্ঞান পুনঃ প্রকাশিত হওয়াতে ইহা নিঃসন্দেহরূপে সপ্রমাণ হয় যে আমাদের আত্মজ্ঞান ও বিষয়-জ্ঞান সুস্থকালে আমাদের ব্যক্তিগত জীবনে প্রকাশিত হয় না বটে, কালের উপকরণরূপী ঘটনা-প্রবাহ সহকারে আবির্ভূত হয় না বটে, কিন্তু সেই সময়েও তাহা বিলুপ্ত হয় না, সেই সময়েও তাহা আমাদের প্রাণরূপী পরমাত্মাতে অনুরূপে বর্তমান থাকে। আমরা যখন ঘোর নিজায় অভিভূত থাকি, তখন পরমাত্মা চির-জাগ্রত থাকিয়া আমাদের জীবনের সমুদায় জ্ঞানকে ধাবণ করিয়া থাকেন, এবং নিজাববাসনে এই জ্ঞানসচকারে আমাদের প্রাণরূপে প্রকাশিত হইয়া জাগরণ ব্যাপার সংঘটন করেন। ইচ্ছাতেই আমাদের আত্মজ্ঞান ও বিষয় জ্ঞানের একত্ব—আমাদের সমগ্র অভিজ্ঞতা—সম্ভব হয়।

“দীন দয়াল, ও করুণার সাগর এমন কেবা আছে ?

রেতে ঘুমায়ে ছে, ও হৃদয়-বিহারী,

ভূমি আপনি কর চৌকিদারী,

এমন কেবা আছে ?

(দিবা নিশি জেগে থেকে হে,) (চৈতন্যরূপে হে)

আপনি কর চৌকিদারী

এমন কেবা আছে ?”

—ব্রহ্মসঙ্গীত ।

ঘটনার জ্ঞান যদি নিত্য বস্তুই হইল, তবে ইহাও স্পষ্টরূপে বুঝা যাইতেছে যে আমাদের ব্যক্তিগত জীবন আরম্ভ হইবার পূর্বে যে সকল ঘটনা ঘটিয়াছে, সেই সকল ঘটনার জ্ঞানও পরমাত্মাতে স্থায়ী অপরিবর্তনীয়রূপে বর্তমান আছে। ইতিহাস ও জনশ্রুতি যে সকল ঘটনার সাক্ষ্য দেয়, নানা শ্রেণীর বিজ্ঞান যে অসংখ্য ঘটনা-শ্রেণীর তত্ত্ব আবিষ্কার করে, যে অতীত অতি পুরাতন কালের কথা বিজ্ঞান ও কিছু বলিতে পারে না, সেই সময়ের অনীম ঘটনা-শ্রেণী,—এই সমুদায়েরই জ্ঞান অনাদি অনন্ত নিত্য জ্ঞানের বিষয়ীভূত হইয়া রহিয়াছে, তাহাতে সন্দেহ নাই। যে নিত্য পুরুষ কাল-শৃঙ্খলার রচয়িতা, যে নিত্য জ্ঞানেব সংযোগকারিণী শক্তিতে সমস্ত ঘটনা এক শৃঙ্খলে আবদ্ধ রহিয়াছে, তাহা হইতে একটি ক্ষুদ্রতম তত্ত্বও জ্ঞানিত হইতে পাবে না, তিনি এক মুহূর্তের ঘটনাও বিস্মৃত হইতে পারেন না। সুতরাং স্পষ্টই প্রতীত হইতেছে যে জগতের অবিকাংশ ব্যক্তিগত জ্ঞানেব নিকট অপ্রকাশিত থাকিলেও, জগৎ ব্যক্তিগত জ্ঞান হইতে ক্রমে ক্রমে তিবোহিত হইলেও তাহা নিত্য জ্ঞানের বিষয়রূপে সর্বদা বর্তমান থাকে।

ঘটনা অস্থায়ী ও প্রবাহশীল হইলেও ঘটনার জ্ঞান বর্ণন প্রবাহাতীত স্থায়ী বস্তু, তখন এতদ্বারা আর একটি সত্য যথ্যমান হইতেছে। ইহা যখন প্রবাহাতীত স্থায়ী বস্তু, ইহাতে যখন কালের গন্ধ নাট, তখন বুঝা যাইতেছে যে, ইহা যে কেবল ঘটনার পথে বর্তমান থাকে তাণ নহে ইহা ঘটনাব পূর্বে ও বর্তমান ছিল। ইহা ঘটনার সঙ্গে সঙ্গে প্রকাশিত হব

বটে, কিন্তু ঘটনার সঙ্গে ইহার উৎপত্তি নহে। ইহা ঘটনার পূর্বেও বর্তমান ছিল, কেবল ঘটনাকে উপলক্ষ করিয়া প্রকাশিত হয়, এইমাত্র। ইতিপূর্বে আমরা ঘটনা ও ঘটনার জ্ঞানের যে প্রভেদ দেখাইয়াছি, তাগাতে স্পষ্টই বুঝা যাইতেছে যে ঘটনার জ্ঞান কেবল যে বিনাশ প্রাপ্ত হইতে পারে না, তাহা নহে, ইহা উৎপন্নও হইতে পারে না। যাহার প্রকৃতিতে প্রবাহশীলতা নাই, কাশের গন্ধ নাই, তাহা কালে উৎপন্নও হইতে পাবে না, বিনষ্টও হইতে পাবে না। সুতরাং বুঝা যাইতেছে যে অতীত কালে যত ঘটনা ঘটিয়াছে, সেই সকল ঘটনা ঘটিবার পূর্বেই সেই সকল ঘটনার জ্ঞান নিত্য জ্ঞানস্বরূপ পবমান্নাতে বিদ্যমান ছিল, এবং ভবিষ্যতে যত ঘটনা ঘটিবে, সেই সমুদয়ের জ্ঞানও তাঁহাতে বর্তমান আছে। আমরা তাঁহার অনন্ত জ্ঞানের অতি ক্ষুদ্র অংশলাভ করিয়া এই পর্য্যন্ত বুঝিতে পারিতেছি যে অতীত কালে অসীম ঘটনা-প্রবাহ প্রবাহিত হইয়াছে এবং ভবিষ্যতে অসীম ঘটনা-প্রবাহ বহিতে থাকিবে। কিন্তু অতীত কালে কি কি ঘটনা ঘটিয়াছে তাহা আমরা অতি অল্পই জানি, এবং ভবিষ্যতে কি কি ঘটিবে তাহা আমরা অল্প জানি। কিন্তু যিনি ঘটনার কারণ, যিনি কাল-শৃঙ্খলের রচয়িতা, তাঁহার পক্ষে কিছুই অজানিত থাকিতে পারে না, ভূত ভবিষ্যতের জ্ঞান তাঁহাতে বর্তমানের জ্ঞান উজ্জলরূপে বিদ্যমান। তাঁহাকে ছাড়িয়া যখন কিছুই নাট; সমুদয় যখন তাঁহাকে অবলম্বন করিয়াই ঘটিয়াছে, ঘটিতেছে ও ঘটিবে, তখন তাঁহার অজ্ঞাত কিছুই থাকিতে পারে না। প্রাকৃতিক কার্যের অটল নিয়ম দেখিয়া বিজ্ঞান জীবোৎ-

পত্নির পূৰ্ণকালীন ঘটনা সমূহের প্রকৃতি নির্ণয় কবে, বর্তমান জগতেব শৈশব ও বাল্যাবস্থাব বিবরণ নিপিবদ্ধ করে, এবং জগতের ভবিষ্যৎ অবস্থা সম্বন্ধে নিশ্চিত ভবিষ্যৎবাণী বলে, এই সকল অটল নিয়ম বাঁহাব আশ্ব-প্রকাশের প্রণালী মাত্র, এই সকল নিয়মানুসারে বিনি অসংখ্য বিচিত্র অমূল্য-সমন্বিত হইয়া, অসংখ্য বিচিত্ররূপ ধারণ করিয়া, নিজেকে চিহ্নয বিশ্বরূপে প্রকাশ কবিত্তেছেন ও করিবেন, তাঁহাব কাছে ভূত বর্তমান ভবিষ্যৎ কিছুই অজ্ঞাত থাকিতে পারে না, তিনি সসজ্জ, সসদর্শী, পূর্ণ জ্যোতির্ময় পুরুষ ।

এস্থলে আমাদের নিত্যানিত্য-বিবেক নামক দ্বিতীয়াধ্যায় শেষ হইল। আমরা দেখাইয়াছি যে ঘটনা-প্রবাহ অনাদি অনন্ত, এবং এই অনাদি অনন্ত ঘটনা-প্রবাহ এক অনাদি অনন্ত অদ্বিতীয় জ্ঞানকে অবলম্বন কবিয়া সংঘটিত হয়। এই অদ্বিতীয় জ্ঞানই তাঁহাব সংযোগকাবিনী শক্তিতে এট অনাদি অনন্ত ঘটনা-প্রবাহকে এক অচ্ছেদ্য শৃঙ্খলে আবদ্ধ কবিয়া বাঁধিয়াছেন, এবং ঘটনা অস্থায়ী প্রবাহ-শীল হটলেও সমুদয় ঘটনার জ্ঞান নিত্যজ্ঞানের বিষয়ীভূত হইয়া,—নিত্যজ্ঞানের সহিত একীভূত হইয়া স্থায়ী-রূপে বর্তমান রহিয়াছে। আরো দেখাইয়াছি যে এই নিত্য জাগ্রত সসজ্জ পুরুষেব জ্ঞান আমাদের ব্যক্তিগত জীবনে আংশিকভাবে প্রকাশিত হইয়াই আমাদের জীবন সংঘটিত হয়। পরমাত্মাই জীবাত্মার প্রাপশ্বরূপ, জীবনাধাব। একটা বহুত আমবা ভেদ করিতে পারি নাই। এই নিত্য অপরিবর্তনীয় পূর্ণ পুরুষ পূর্ণ জ্ঞানে প্রতিষ্ঠিত থাকিয়া কিরূপে নিজের মধ্যে

অসীম পৰিবৰ্ত্তন-প্রবাহ উৎপাদন করেন, কিরূপেই বা আপনার পূর্ণ জ্ঞানেব কিয়দংশ জীবেব অপূর্ণ জ্ঞানরূপে প্রকাশ করেন, ইহা আমরা কিছুট বুঝিতে পারি না। তিনি যখন ভাল বোধ কবিবেন তখন এট তত্ত্ব বুঝাইবেন। এখন এই পর্য্যন্ত বুঝিতে পারিতেছি যে নিত্যেব অর্থ অনিত্যের মধ্যে-নিত্য, অপৰিবৰ্ত্তনীয়েব অর্থ পৰিবৰ্ত্তন-প্রবাহেব মধ্যে-অপৰিবৰ্ত্তনীয়, স্মৃতবাং নিত্যত্বেব মধ্যেই অনিত্যত্বেব ভাব রহিয়াছে, অপৰিবৰ্ত্তনীয়ত্বেব মধ্যেই পৰিবৰ্ত্তনেব ভাব বাহিয়াছে, স্মৃতবাং যিনি নিত্য, অপৰিবৰ্ত্তনীয়, অনিত্য ঘটনা প্রবাহ,—অসংখ্য পরিবর্ত্তন—উৎপাদন করা তাঁহাব নিজেরই প্রকৃতিগত ধর্ম, তাঁহাব প্রকৃতি-বিকল্প নহ।

তৃতীয় অধ্যায়—দ্বৈতাদ্বৈত-বিবেক ।

জগতেব আধাররূপী জ্ঞানবস্তু যে এক অখণ্ড,—জীবেব জ্ঞান যে সেই অদ্বিতীয় জ্ঞানের অল্পপ্রকাশ,—ইহা আমরা ইতিমধ্যেই দেখাইতে চেষ্টা করিয়াছি। এই অদ্বিতীয় জ্ঞানে যে একটি চিরন্তন দ্বৈততাব রহিয়াছে তাহা ও দেখান হইয়াছে। বাহা হউক, আমরা এই অধ্যায়ে এই বিষয়ের একটু বিশেষ আলোচনা কবিব।

আমরা প্রথম অধ্যায়ে দেখাইয়াছি যে দেশ একটি অনন্ত সংযোগের ব্যাপার। অনন্তরূপে বিভাজ্য অসীম অংশ সমূহের সংযোগেই দেশের অস্তিত্ব এবং এই সংযোগকাৰিণী শক্তি জ্ঞান। ভিন্ন ভিন্ন অংশগুলি এক জ্ঞানের সমক্ষে এককালে বর্ত্ত-

মান থাকতেই ইহারা সংযুক্ত হইতে পারিয়াছে । এক জ্ঞানের সমক্ষে ইহাদের বর্তমান থাকার নামই ইহাদেব সংযোগ । এই যে সংযোগের ব্যাপার দেশ, ইহা এক, অনন্ত । আমরা প্রত্যেকে এককালে অতি ক্ষুদ্র দেশাংশ প্রত্যক্ষ করিতে পারি, এবং প্রত্যেকে এককালে ভিন্ন ভিন্ন দেশাংশ প্রত্যক্ষ করি । কিন্তু আমরা জানি যে আমাদের প্রত্যেকে প্রত্যক্ষীভূত ক্ষুদ্র দেশাংশের বাহিরে আরো দেশ আছে, অনন্ত দেশ আছে । আমরা ইতিপূর্বেই দেখাইয়াছি যে দেশের জ্ঞান, দেশের চিন্তা অপরিহার্য, দেশের অস্তিত্ব অবশ্যসত্তাবী । সুতরাং আমাদের প্রত্যক্ষ জ্ঞান ক্ষুদ্র সীমায় আবদ্ধ থাকিলে ও আমরা নিশ্চয় জানি যে এই সীমার বাহিরে অনন্ত দেশ প্রসারিত । দেশ যেমন একদিকে অনন্তরূপে রিভাজা, তেমনি ইহা অপবদিকে অনন্তরূপে সংযুজ্য (infinitely addible) । দেশের সীমা আছে তথা আমরা ভাবিতে পারি না । ইহা যে আমরা ভাবিতে পারি না তাহা আমাদের কোন মানসিক দুর্বলতা বল নহে, দেশ বাণ্যার-টাই অনন্ত সংযোগের ব্যাপার । অনন্ত সংযোগের ব্যাপার ভিন্ন ইহা আর কোন অর্থই নাই । এই বিষয়টী এত সহজ ও পবিস্তার, যে এই বিষয় অধিক বলা আমাদের আবশ্যক বোধ হইতেছে না । পাঠকের ইচ্ছা হইলে ভাবিয়া দেখিতে পারেন দেশের সীমা ভাবিতে পারেন কি না । দেশের সীমা ভাবিতে গেলেই এই ভাবিতে হইবে যে অমুক স্থানে দেশ শেষ হইয়াছে, তাহার অপব দিকে আর দেশ নাই । কিন্তু ইহাতে দেশের সীমা ভাবা হইল না । এই ‘অপব দিকে’ কথাটাতেই প্রকাশ পাইতেছে যে কল্পিত সীমার বাহিরেও দেশ আছে । দেশের

সীমা ভাবা অসম্ভব। দেশের সীমা থাকা অর্থহীন অসম্ভব ব্যাপার। এই যে অনন্ত সংযোগেব ব্যাপার দেশ, ইহাকে অনন্ত ভাবা যেমন অপরিহার্য, ইহাকে এক ভাবাও তেমন অপরিহার্য। ভিন্ন ভিন্ন অংশের সংযোগেই,—একত্বেই দেশের অস্তিত্ব। এই সকল অংশের পরস্পরের মধ্যে প্রভেদ আছে, পার্থক্য নাই। দেশের কোন অংশের সহিত অপর কোন অংশ বিযুক্ত থাকিতে পাবে না। দেশেব দুই ভিন্ন ভিন্ন অংশ পরস্পর হইতে কোণী কোণী যোগন দূরবর্তী হইতে পারে, কিন্তু তাহাদের মধ্যবর্তী দেশাংশ বা দেশাংশ সমূহ এই দুই অংশের সহিত ও পরস্পরের সহিত সংযুক্ত থাকিয়া এট দূরবর্তী অংশদ্বয়কে সংযুক্ত করিয়া বাধিয়াছে। আমবা প্রত্যেকে এককালে ভিন্ন ভিন্ন দেশাংশকে জানি বটে,কিন্তু এই সকল ভিন্ন ভিন্ন অংশ ও পূর্বোক্ত প্রকারে পরস্পর সংযুক্ত বহিয়াছে। সমুদায় দেশ এক অখণ্ড অনন্ত মহাদেশের অন্তর্গত। এই এক অখণ্ড অনন্ত মহাদেশের আধার এক অখণ্ড অনন্ত জ্ঞানবস্তু। এই অনন্ত জ্ঞান-শক্তিই এই অনন্ত সংযোগ ব্যাপারের কাবণ। দেশ এক অনন্ত, সূত্রাং তিনি ও এক অনন্ত। দেশের অনন্তত্ব ও তাঁহার অনন্তত্ব একই সত্যের ভিন্ন ভিন্ন রূপ মাত্র, একই ভাবের ভিন্ন ভিন্ন প্রকাশ মাত্র। কালও যে এক অনন্ত,এবং এক অখণ্ড জ্ঞানবস্তুই যে এই এক অনন্ত কাল-শৃঙ্খলের রচয়িতা,তিনি যে নিত্য ত্রিকালজ্ঞ, এই সত্য আমরা পূর্বাধ্যারে বিশেষ করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছি। এস্থলে এই বিষয় আর কিছু বলিব না। আশা করি এখন দেশকাল সম্বন্ধে ঈশ্বরের অনন্তত্ব ও তাঁহার অদ্বিতীয়ত্ব ও অখণ্ডত্বের ঠেল প্রমাণ পাঠক কথঞ্চিৎ পরিস্কাররূপে বুঝিতে পাবিলেন।

কিন্তু জ্ঞানের একত্ব সম্বন্ধীয় এই প্রশ্ন হইতে আপাততঃ সম্পূর্ণ তৃপ্তিকর হইবে না । এই প্রশ্ন সম্বন্ধে স্বভাবতঃই এই আপত্তি উঠিবে যে আমরা স্পষ্টই দেখিতেছি যে জ্ঞান বহু, প্রত্যেক জীবের মন পৰস্পর হইতে ভিন্ন ও পৃথক । এই স্পষ্ট পৃথকত্ব নব্বো জ্ঞানের একত্ব সম্বন্ধীয় প্রশ্ন কি কেবল একটা দার্শনিক শিল্প-চাতুর্য মাত্র নহে ? এই পুস্তকেরই প্রথম অধ্যায়ে কত বার স্বীকার করা হইয়াছে যে আমাদের প্রত্যেকের মন ভিন্ন ভিন্ন । তবে আব এখন কিরূপে বলা হইতেছে যে একই জ্ঞানবস্তুর প্রত্যেক জীবের জীবনাধার রূপে, প্রাণরূপে বর্তমান ? আমরা যথামাধ্য এই আপত্তির উত্তর দিতেছি । প্রত্যেকে মন ভিন্ন ভিন্ন, এক মনের অন্তর্ভব আব এক মনের অন্তর্ভব নহে, এক মনের স্মৃতি আর এক মনের স্মৃতি নহে, এক মনের কার্য্য আব এক মনের কার্য্য নহে, তাহাতে আব সন্দেহ কি ? অগতএব এই অসংখ্য বিচিত্রতা স্বীকার করা আমাদের অতি-প্রায় নহে, ইহা স্বীকার করা কেবল নিস্তান্ত নির্দোষ বা অন্ধ লোকের পক্ষেই সম্ভব । কিন্তু আমরা দেখাইতেছি যে এই অসংখ্য বিচিত্রতার মধ্যে একটি আশ্চর্য্য একতা রহিয়াছে । জীবের মন ভিন্ন ভিন্ন বটে, কিন্তু সম্পূর্ণরূপে পৃথক পৃথক নহে, পরস্পর হইতে সম্পূর্ণরূপে স্বতন্ত্র অসংযুক্ত নহে, সমুদায়ের মধ্যে এক আশ্চর্য্য বোগ, এক আশ্চর্য্য একতা রহিয়াছে । সমুদায়ের মূলে একই জ্ঞানবস্তুর বর্তমান, কেবল এই তত্ত্বই এই একতার এক মাত্র ব্যাখ্যা । জীবাত্মা সকল যদি পরস্পর হইতে সম্পূর্ণরূপে পৃথক পৃথক হইত, তবে ইহা নিশ্চয় যে কোন আত্মা কোন আত্মাকে জানিতে পারিত না, কোন আত্মার সঙ্গে অপর্

কোন আয়ার কোন প্রকার যোগ সম্ভব হইত না । কিন্তু আমবা দেখিতেছি জীব-জগতের মধ্যে আশ্চর্য্য যোগ বর্তমান রহিয়াছে । জানে, ভাবে, কার্য্যে জীব সকল পরস্পরের সহিত সংযুক্ত রহিয়াছে । আমাব ও আমার সম্মুখস্থ বন্ধুব জীবনের মূলীভূত জ্ঞানবস্তুর যদি মূলে এক না হইত, তবে তিনি যে আছেন, আমি তাহা কোন প্রকারেই জানিতে পারিতাম না । তাহার অস্তিত্বের কল্পনা পর্য্যন্ত আমাব মনে উঠিত না । আমি আমার নির্জ্ঞান ও অর্গণবদ্ধ জীবন-গৃহে আবদ্ধ থাকিতাম, আমার ব্যক্তিগত মানসিক অবস্থা সমূহই আমার জ্ঞানের এক মাত্র বিষয় হইত । কিন্তু প্রকৃত কথা এই যে আমি তাঁহাকে জানিতেছি, তাঁহার মন ও আমার মন ভিন্ন হইলেও হৃদয়ের মধ্যে আশ্চর্য্য জ্ঞানের যোগ চলিতেছে । আমি যে কেবল তাঁহার অস্তিত্ব জানিতেছি তাহা নহে, তাঁহার ও আমাব মধ্যে চিন্তা ও ভাবের বিনিময় চলিতেছে । আমি আমাব মনের ভাব প্রকাশ করিতেছি, তিনি তাহা জানিতেছেন, বুঝিতেছেন । তিনি তাঁহার মনের ভাব প্রকাশ করিতেছেন, আমি তাহা জানিতেছি, বুঝিতেছি, উভয়ের মধ্যে শ্রদ্ধা, প্রীতি, সহায়ভূতি, প্রভৃতি ভাবের কোণাকুলি চলিতেছে । এই সমুদায় ব্যাপার কিরূপে সম্ভব হইতেছে ? আমি বাক্য উচ্চারণ করিতে গিয়া যে প্রয়াস (effort) করিতেছি, সেই প্রয়াস আমার ব্যক্তিগত কার্য্য । এই প্রয়াসের কল্পরূপে আমি যে শব্দ শুনিলাম, সেই শব্দ ও আমার ব্যক্তিগত মনের ব্যক্তিগত অমুভব । আমার বন্ধুর মন আমার ইচ্ছার স্বতন্ত্র নহে, অথচ কি নিগূঢ় উপায়ে আমাব প্রয়াসকে উপলক্ষ করিয়াই আমার অমুভূত শব্দের অমুকপ শব্দ তাঁহারও মনে

উৎপন্ন হইল এবং আমি যে অর্থ বুঝিলাম তিনিও সেই অর্থই বুঝিলেন, আমার মনে সূত্র দুঃখারি যে ভাবের উদয় হইল, তাঁহার মনেও সেই ভাবে উদয় হইল । আশ্চর্য আশ্চর্য এই যে যোগ, এই যে চিন্তা ও ভাবের বিনিময়, ইহার আর কোন যুক্তিযুক্ত ব্যাখ্যা হইতে পারে না, ইহার এক মাত্র যুক্তিযুক্ত ব্যাখ্যা এই যে সংযুক্ত আত্মাধ্বরের মূলে একই জ্ঞানবস্ত্ত বর্ত্তমান । ভিন্ন ভিন্ন বস্ত্তর সংযোগ বলিলেই এসন একটী বস্ত্তর অস্তিত্ব বুঝা যাইবে সংযুক্ত বস্ত্ত সমূহের মধ্যে সাধারণ । আমার মনেব চিন্তা, আমার মনেব ভাব যখন অস্ত্তেব চিন্তা, অস্ত্তের ভাব তটয়া উঠিতেছে, তখন ইহা নিশ্চয় যে উভয় মনেব মূলীভূত জ্ঞানবস্ত্ত একই । একই জ্ঞান শক্তি উভয়েরব জীবনের মূলে বস্ত্তমান থাকিয়া উভয়কে একত্রে বন্ধন করিতেছে, উভয়কে এক তালে নৃত্য কবাইতেছে । হয় বলিতে হইবে যে ভিন্ন ভিন্ন মনেব মধ্যে কোন যোগ নাই, কোন সম্বন্ধ নাই, প্রত্যেকে কেবল আপনাতেই আবদ্ধ রহিয়াছে, জগতের বিচিত্র আধ্যাত্মিক সম্বন্ধনিচর অসাব মায়ী মাত্র, তাহা না হইলে স্বীকার কবিতে হইবে যে একই অনন্ত জ্ঞানবস্ত্ত, এক অনন্ত পরমাত্মা প্রত্যেক আত্মার প্রাণরূপে, প্রত্যেক মনের চিন্তা ও ভাবের সাধাবণ কাবণরূপে বর্ত্তমান থাকিয়া এই অসংখ্য বিচিত্র আধ্যাত্মিক সম্বন্ধ-লীলা বচনা করিতেছেন ।

এই আধ্যাত্মিক সম্বন্ধেব বিষয় পাঠক যতই ভাবিবেন ততই আশ্চর্য্যান্বিত হইবেন এবং ততই এই মহান্ বিশ্বাস দৃঢ়ীকৃত হইবে যে জগতের কোটী কোটী বিচিত্রতার মূলে একই জ্ঞানবস্ত্ত বর্ত্তমান থাকিয়া সমুদায় বিচিত্রতা, সমুদায়

দেশ, সমুদায় কালকে এক স্ত্রে বন্ধন করিতেছেন । এই আধ্যাত্মিক যোগ কেবল পরম্পরের সম্মুখস্থ ব্যক্তিদিগের মধ্যেই আবদ্ধ নহে ; ইহা দেশের ব্যবধান মানে না, কালের ব্যবধান মানে না । পৃথিবীর অপর পৃষ্ঠ-নিবাসী ঋষি এমাস'ন্ যে চিন্তা করিয়াছিলেন আমি সেই চিন্তায় অংশভাগী হইতেছি । তাঁহার মানসিক কার্য্য ও আমার মানসিক কার্য্য সংখ্যার ভিন্ন ভিন্ন, কিন্তু ইহা নিশ্চয় যে আমাদের উভয়ের চিন্তা এক । একত্ব বত টুকুই হউক, একত্ব টুকু নিঃসন্দেহ । ইংলণ্ডের কবি টেনিস্‌ন যে ভাবে প্রণোদিত হইয়া গান করিতেছেন, সেই ভাবে তরঙ্গ আমার প্রাণে আসিয়া লাগিতেছে, আমার প্রাণ সেই তবঙ্গে নৃত্য করিতেছে । তাঁহার হৃদয় ও আমার হৃদয়ের যোগ যে স্থলেই থাক, যোগটা নিঃসন্দেহ । যে ঈশ্বর-স্তোত্রে অতি প্রাচীন আর্য্য ঋষি ব হৃদয় ভাবে মগ্ন হইয়াছিল, সেই স্তোত্র উচ্চারণ করিয়া আমার হৃদয় তাহে আগ্রুত হইতেছে ; আমি তাঁহার সহিত আধ্যাত্মিক যোগে আবদ্ধ হইতেছি । এইরূপে বুকের গভীর যোগ, ঠেশাব জলন্ত বিশ্বাস, প্লেটোর গভীর জ্ঞান, চৈতন্তের উচ্ছসিত ভক্তি আমার প্রাণেব সমক্ষে আসিয়া আমার প্রাণকে আকর্ষণ করিতেছে,—আমাকে এই সকল দেশ কালে অতি দূরবর্তী মহাত্মাদিগের সহিত গাঢ় যোগে আবদ্ধ করিতেছে । হয় এই সকল সম্বন্ধ মিথ্যা অর্থহীন, আর যদি তাহা না হয়, এই সকল সম্বন্ধ যদি কোন অর্থে প্রকৃত সম্বন্ধ হয়, এই সকল সম্বন্ধের যদি কোন অর্থ থাকে, তবে ইহা নিশ্চিত যে এক অখণ্ড জ্ঞান—যাহা সমুদায় দেশ

কাল, সমুদায় ব্যক্তিগত জীবন অধিকার করিয়া আছে,—সেই পরম জ্ঞানই এই সমুদায় সম্বন্ধের এক মাত্র ব্যাখ্যা, এক মাত্র কাবণ।

এই সত্যেবই আর এক দিক্ দেখুন। একদিকে আমি দেশ কালে আবদ্ধ ক্ষুদ্র জীব মাত্র; আমার প্রত্যক্ষ জ্ঞান অতি ক্ষুদ্র সীমাব আবদ্ধ। আমি এক কালে দেশের অতি ক্ষুদ্র অংশ, কালেব অতি ক্ষুদ্র অংশ মাত্র জানিতে পাবি, এবং আমার সাক্ষাৎ ইন্দ্রিয়-জ্ঞানের বিষয় আমার ব্যক্তিগত অভূতব নিচয় মাত্র। অথচ অপব দিকে আমিই আবাব অনন্ত দেশ কালকে জানিতেছি। অনন্ত দেশ কালের অন্তর্গত বিশেষ বিশেষ তত্ত্ব আমি জানি না, সত্য বটে, কিন্তু এক অৰ্থে,—একটি প্রকৃত অৰ্থে—আমি অনন্ত দেশ কালকে জানিতেছি। বিশেষ বিশেষ দেশেব অন্তর্গত বিশেষ বিশেষ বস্তু, বিশেষ বিশেষ কালের অন্তর্গত বিশেষ বিশেষ ঘটনা, এই সমস্ত আমি সমগ্ররূপে জানি না সত্য বটে, এই সমস্ত আমার ব্যক্তিগত জীবনে প্রকাশিত হয় না সত্য বটে, কিন্তু দেশ কাল সম্বন্ধীয় সাধাবণ তত্ত্ব, যাঙ্গা সমুদয় জ্ঞানের মূল তত্ত্ব, যে সকল তত্ত্ব সাক্ষাৎভৌমিক ও অনাত্মজনীয়, সেই সকল তত্ত্ব আমি পৰিস্কাবরূপে জানিতেছি। দেশ যে এক ও অনন্ত, ঘটনা-প্রবাহ যে অনন্ত, ভূত ভবিষ্যৎ বৰ্ত্তমান সমুদয় ঘটনা যে এক অচ্ছেদ্য শৃঙ্খলে আবদ্ধ এবং জ্ঞানের একতাই যে সমুদায় সম্বন্ধেব কাবণ, এই সমুদয় অনতিক্রমণীয় মূলতত্ত্ব আমি নিশ্চিতরূপে জানিতেছি। এই সমস্ত মূলতত্ত্ব সমুদয় জ্ঞানেব অপরিহার্য্য প্রকবণ। স্তুতবাং বিশেষ বিশেষ

উপকরণ সম্বন্ধে জ্ঞান যতই কেন ভিন্ন হউক না, বিশেষ বিশেষ বিষয় সম্বন্ধে ভিন্ন ভিন্ন দেশে ভিন্ন ভিন্ন কালে জ্ঞান যতই ভিন্ন-রূপ ধারণ করুক না, জ্ঞানের সাধারণ আকার কি, প্রকরণ কি, তাহা আমি নিশ্চিতরূপে জানিতেছি। কেবল তাহাই নহে, আমি ভিন্ন ভিন্ন মনের ভিন্ন ভিন্ন চিন্তা ভাব এবং ইচ্ছাও অনেক পরিমাণে জানিতেছি। প্রত্যক্ষ অনুভব সম্বন্ধে ক্ষুদ্র দেশ কালে আবদ্ধ হইয়াও বহুদূর দেশের এবং অতি প্রাচীন কালের তত্ত্ব অবগত হইতেছি। এতদ্বারা স্পষ্টই বুঝা বাই-তেছে যে আমাবই মধ্যে ক্ষুদ্র ও মহতেব, সসীম ও অসীমেব, ব্যক্তিগত ভাব ও বিশ্বজনীনত্বের আশ্চর্য্য সম্মিশ্রণ বহিয়াছে। আমি একদিকে ক্ষুদ্র, সসীম, ব্যক্তিগত, কিন্তু আমারই মধ্যে এমন কিছু বহিয়াছে বাহ্য মূলে অতি মহান, অসীম ও বিশ্বজনীন। পূর্বে প্যাবাগ্রাফে যে সাধাবণ বিশ্বজনীন বস্তুব বিষয় বলা হইয়াছে, সেই জ্ঞানবস্তু আমার বাহিবে নহেন, আমাব ভিতরে, আমাব পক্ষে পব নহেন, আমাব নিতান্ত আপন; তিনি আমাব উচ্চতর আনিত্ত্ব (Higher Self)। তিনি আমার উচ্চতর আনিত্ত্ব রূপে বর্তমান থাকাতাই আমি আমার ব্যক্তিগত ভাবকে অতিক্রম করিতে পারিতেছি,—আমাব ব্যক্তিগত জীবনের বহির্বিহীন তত্ত্ব সমুদয় অবগত হইতে পারিতেছি,—অনতিক্রমণীয় বিশ্বজনীন সত্যের অধিকারী হইতে পারিতেছি,—ক্ষুদ্র হইয়াও অনন্তের সতিত সংযুক্ত হইতে পারিতেছি। যে কেবল সসীম, কেবল ব্যক্তিগত, সে আর কিছু উচ্চতর তত্ত্ব জানা দূরে থাকুক, সে তাহার নিজের সসীমত্ব ও ব্যক্তিগত ভাব,—সে যে সসীম ও ব্যক্তিগত ইহাই—জানিতে

পারে না । কিন্তু যে নিজেকে সসীম ও ব্যক্তিগত বণিয়া জানি-
রাছে, সে এই জানেই নিজের সসীমত্ব ও ব্যক্তিগত ভাব
অতিক্রম করিয়াছে । যে নিজের বাহিরে যাইতে পাবে, নিজের
ব্যক্তিগত জীবনের অতিরিক্ত তত্ত্ব জানিতে পারে, অতিক্রমণীয়
সাধারণ বিশ্বজনীন সত্যের অধিকাবী হইতে পাবে, সে
কেবল মাত্র সসীম নহে, কেবল মাত্র ব্যক্তিগত নহে, তাহার
মধ্যে সসীম ও অসীম, ব্যক্তিগত ভাব ও বিশ্বজনীনত্ব অচ্ছেদ্য-
ভাবে বর্তমান । আমরা এদিকে সসীম ও ব্যক্তিগত ইহা বত-
দূর সত্য, অপর দিকে ইহাও ততদূর সত্য যে আমাদের সসীম ও
ব্যক্তিগত জীবনের আধার, কারণ ও আলোকরূপে অসীম ও
বিশ্বজনীন জ্ঞানময় জ্যোতির্গয় পুৰুষ বর্তমান । জ্ঞান মাত্রেবই
এই চিবন্তন দ্বৈতাদ্বৈতভাব । প্রত্যেক জীবাত্মাই সেই অনন্ত
জ্যোতিব প্রকাশে জ্যোতিমান ।*

পাঠক বোধ হয় ইতিমধ্যেই বুঝিতে পারিয়াছেন যে এই
পুস্তকে যে ব্রহ্মবাদ প্রতিষ্ঠিত কবিত্তে চেষ্টা করা হইল সেই ব্রহ্ম-
বাদ প্রচলিত দ্বৈতবাদ ও প্রচলিত অদ্বৈতবাদ উভয় হইতে ভিন্ন ।
যে দ্বৈতবাদ জীব ও ব্রহ্মকে পরস্পর হইতে সম্পূর্ণরূপে পৃথক
বণিয়া বর্ণনা করে, সে দ্বৈতবাদ প্রকৃত ব্রহ্মবাদ নহে, উচ্চ
এক প্রকার দেববাদ মাত্র । এট দ্বৈতবাদট যখন আবার
বলে ঈশ্বর জগতের আধার, জীবের জীবনাধার, তখন ইহা
স্পষ্টতঃই স্ববিবোধিতা দোষে দোষী হয় । জগৎ ও জীব বাহা

* See Principal Caird's *Introduction to the Philosophy of Religion*, the latter portions of Chap IV and V, and portions of Chap. VIII.

হইতে পৃথক ভাবে, স্বতন্ত্রভাবে অবস্থিতি কবে, তিনি কখনো জগৎ ও জীবের আধার হইতে পাবেন না। এই দ্বৈতবাদ মূলে গভীর উপাসনা ও আধ্যাত্ম যোগের ও বিবোধী। ঈশ্বর যদি আমাব আত্মার বাহিরেই হইলেন, তবে আর তিনি আমার অন্তর্যামী হইবেন কিরূপে? এবং আমার পাশ্চ তাঁহার দর্শন শ্রবণ, স্পর্শন, তাঁহার সহিত গভীর হৃদয়ের যোগই বা কিরূপে সম্ভব? প্রচলিত দ্বৈতবাদ-বিশ্বাসীদিগের মধ্যে যাহাবা তাদৃশ চিন্তাশীল নহেন, তাঁহাদেব হৃদয়ে জীবাত্মা ও পবমান্বাব নিগূঢ় সম্বন্ধ বিষয়ক উচ্চতর সত্য সমূহ অন্ধ বিশ্বাসের আকাবে থাকিতে পাবে, এবং তাঁহাদেব জীবন গভীর আধ্যাত্মিক ধর্মের সাধনে তৎপর থাকিতে পাবে। কিন্তু এই মতাবলম্বীদিগের মধ্যে যাহারা বিশেষরূপে চিন্তাশীল ও স্মৃদর্শী, তাঁহারা উক্ত গভীর সত্য সমূহ সম্বন্ধে বেঁ বাব বাব সন্নিহান হইবেন এবং তাঁহাদেব ধর্মজীবনে বে গভীর যোগ তত্ত্বের বিশেষ অভাব লক্ষিত হইবে, ইহা আমাদের নিকট স্বতঃসিদ্ধ বলিয়া বোধ হয়। অপর দিকে প্রচলিত অদ্বৈতবাদ, যাহা জ্ঞানের চিরন্তন দ্বৈত-ভাব স্বীকার কবে না, ইহাকেও প্রকৃতপক্ষে ব্রহ্মবাদ বলা যাউতে পারে না। এই অদ্বৈতবাদ ব্রহ্মকে নির্দিষ্ট বিষয়ী, অনিত্যের সহিত সম্বন্ধ রহিত নিত্য বস্তু এবং সগীমেব সহিত সম্বন্ধ-রহিত অসীম বলিয়া ব্যাখ্যা কবে। ইহা মার্মবাদ অন্ধ হইয়া বিষয়, পরিবর্তন ও সীমাব প্রকৃতত্ব অস্বীকার করে। কিন্তু বিষয় হইতে পৃথক কারলে বিষয়ীর কোন অর্থ থাকে না। পরি-বর্তনের সহিত সম্বন্ধ-রহিত হইলে অপরিবর্তনীয়ের কোন অর্থ থাকে না। সীমার প্রকৃতত্ব অস্বীকার করিলে অসীমেব

ও কোন অর্থ থাকে না । বিষয়, পরিবর্তন ও সীমা এই সমুদায় আপেক্ষিক (relative) তাহাতে আর সন্দেহ কি ? ইহারা বিষয়ী, নিত্য ও অসীমের উপর নির্ভর করে, তাহাতে আর সন্দেহ কি ? কিন্তু ইহা বা আপেক্ষিক বলিয়াই অপ্রকৃত নহে, ইহারা আপেক্ষিকরূপেই প্রকৃত । প্রচলিত অদ্বৈতবাদ এই সমুদায়ে প্রকৃত অসীম কবিত্তে গিয়া ইহা ব্রহ্মকেও অর্থহীন করিয়া ফেলে । যিনি বিষয় ঘটনা ও সসীমের সহিত নির্লিপ্ত, অর্থাৎ ইহা ব্রহ্মের সহিত বিষয় ঘটনা ও সসীমের কোন অপবিহার্য অচ্ছেদ্য সম্বন্ধ নাই, একরূপ বস্তুকে ব্রহ্ম বলাব কোন অর্থই নাই । ব্রহ্ম বলিতে আমরা এমন একটা মহান বস্তুকে বুঝি যিনি বিষয় ঘটনা ও সসীমের সহিত অচ্ছেদ্য যোগে আবদ্ধ, অথচ যিনি বিষয় ঘটনা ও সসীম হইতে ভিন্ন (distinguishable) । সুতরাং অদ্বৈতবাদের দ্বৈত-ভাব-বহিত নিগূর্ণ অদ্বৈত ব্রহ্ম প্রকৃত ব্রহ্ম নহেন, যিনি দ্বৈত-ভাব-সমবিত্ত, যিনি বিষয়ব নিত্য আধাররূপী বিষয়ী, যিনি অনিত্য ঘটনার নিত্য কাবণরূপী, যিনি সসীমের নিত্য আধাররূপী অসীম, তিনিই একমাত্র প্রকৃত ব্রহ্মবস্তু । বিষয়, পরিবর্তন ও সসীম তাহা প্রাথমিকরূপে তাহাতে চিরবর্তমান । বিষয় ও ঘটনা বিষয়ী ও নিত্যবস্তু পক্ষে আপেক্ষিক হইয়াও প্রকৃত । ইহারা যে বিষয়ী ও নিত্যবস্তু আশ্রিত হইয়া তাহাতে চিরবর্তমান—বিষয়-জ্ঞান যে বিষয়ীতে নিত্যবর্তমান এবং ঘটনা-প্রবাহ যে অনাদি অনন্ত, তাহা আমরা ইতিপূর্বেই দেখাইয়াছি, এখন অসীম জ্ঞানের আশ্রয়ে সসীম জ্ঞানের প্রকৃত অস্তিত্ব সম্বন্ধে ২১শী কথা বলিব । এই যে আনন্দ

জ্ঞান, যাহা আমার জীবনের সার বস্তু, এই জ্ঞান যে অনন্ত জ্ঞানেবই আংশিক প্রকাশ তাহাতে আর সন্দেহ কি ? কিন্তু ইহা অনন্ত জ্ঞানেরই প্রকাশ ইহা যেমন নিঃসন্দেহ, এই জ্ঞান যে আংশিক, ইহা যে পরিমিত, তাহাও তেমনি নিঃসন্দেহ । অনন্ত জ্ঞানেব সহিত ইহার একত্ব যেমন সত্য, অনন্ত জ্ঞানের সহিত ইহাব প্রভেদও তেমনি সত্য । ইহার আংশিকত্ব ও ইহাব সসীমত্ব প্রকৃত বিষয়, কল্পিত বিষয় নহে, অবিদ্যা-সমুত নহে । আমি যে ভ্রম বশতঃ আমার জ্ঞানকে সসীম মনে কবিতেছি তাহা নহে ; এই সসীমত্ব প্রকৃত অনতিক্রমণীয় বিষয় । আমার জ্ঞান অনন্ত জ্ঞানের সত্ত্ব এক ইহা জানিয়াও, ইহা সম্পূর্ণরূপে স্বীকার কবিরূপ আমাকে বাধা হইয়া বলিতে হইতেছে যে আমার জ্ঞান অনন্ত জ্ঞানেব আংশিক প্রকাশ মাত্র । আমি যে এখন এই গৃহে উপবিষ্ট থাকিয়া কেবল এই গৃহেব বস্তু সমূহকেই জানিতেছি, এই গৃহেব বহিঃস্থ বস্তু সকলকে জানিতেছি না, অল্প নানা বিষয়ে যে আমার জ্ঞান পরিমিত, আমি যে কতকগুলি নির্দিষ্ট কার্যমাত্র করিতে পাবি, অপর অনেকগুলি কার্য কবিতে পাবি না, আমি যে কয়েকটা নির্দিষ্ট লোককে মাত্র ভালবাসিতে পারি, সকলকে ভাল বাসিতে পাবি না, আমার অর্জিত সাধুতা যে অপূর্ণ, পূর্ণ নহে, আমার দোষ যে অসংখ্য, এই সমস্ত বিষয় অবিদ্যা-জনিত করণা নহে, এত সমস্ত সত্য বিষয় ; অর্থাৎ সংক্ষেপে বলিতে গেলে—সসীমের অস্তিত্ব নিঃসন্দেহ । আরও, আমার এত সসীম জীবন কালে প্রকাশিত হইয়াছে বটে, কিন্তু ইহা যে অনন্ত জ্ঞানেব আশ্রয়ে সর্বদা বর্তমান ছিল ইহাও নিঃসন্দেহ । যিনি সর্বজ্ঞ, তাঁহার

নিত্য জ্ঞানে যে সমুদায় সসীম বস্তু নিত্যরূপে বর্তমান, ইহা বিশেষরূপে সপ্রমাণ করিতে যাওয়া নিশ্চয়োজন । সুতরাং অনন্তজ্ঞান অসীম অদ্বিতীয় পূর্ণ হইয়াও তাঁহার মধ্যে সমুদায় ঐত অগতের সসীমতা, অপূর্ণতাও বিচিহ্নতা নিত্যরূপে ধারণ করিয়া আছেন । প্রকৃত অসীম তিনিই যিনি সমুদায় সসীমেব আধার ও কারণ অগত সমুদায় সসীমের অতীত । অঐতবাদের ঐতভাব-রহিত নিজের নির্গুণ অসীম প্রকৃত অসীম নহেন । সসীম আত্মা অসীমের সহিত মূলে এক হইয়াও যখন ভিন্ন, সসীম ও অসীম মূলে অসতত্ব হইয়াও যখন অনতিক্রমণীয় প্রভেদযুক্ত, তখন আধ্যাত্মিক জীবন সম্বন্ধে প্রচলিত অঐতবাদে যে সকল বিপদ দেখিতে পাওয়া যায়, এই পুস্তকে ব্যাখ্যাত ঐতাঐতবাদে সেই সকল বিপদের আশঙ্কা নাই । সসীম আত্মা নিজের অজ্ঞানতা, অপ্রেম ও অপবিত্রতা অমৃত্যব কবিতা এবং নিজেরই অভ্যন্তরে নিজেরই প্রাণরূপে আশ্রয়রূপে অনন্ত জ্ঞান, অনন্ত প্রেম ও অনন্ত পবিত্রতাব আধার পরম পুরুষকে বর্তমান জানিয়া চির কালই প্রীতি ভক্তিভরে তাঁহার উপাসনা করিবে, জ্ঞান প্রীতি ও পবিত্রতাব পিপাসায় আকুল হইয়া তাঁহার নিকট প্রার্থনা করিবে ও তাঁহার কৃণার তাঁহার সহিত দিন দিন গভীর হইতে গভীরতর আধ্যাত্মিক যোগে আবদ্ধ হইতে থাকিবে । উপাসনা ও আধ্যাত্মিক জীবনের পক্ষে দুটি হেতু (condition) থাকা আবশ্যক । প্রথমতঃ, উপাসককে উপাসকেব অন্তরের গভীরতম প্রদেশে থাকা আবশ্যক, উপাস্ত উপাসকের মধ্যে অচ্ছেদ্য যোগ থাকা আবশ্যক, উপাসককে উপাস্তের সম্পূর্ণ আত্মিত থাকা

আবশ্যক । দ্বিতীয়তঃ, উপাস্ত উপাসকের মধ্যে স্পষ্ট ভিন্নতা থাকা আবশ্যক, উপাস্তকে উপাসক হইতে অনন্তগুণে মহৎ হওয়া আবশ্যক । প্রচলিত দ্বৈতবাদ প্রথম হেতুব বিরোধী । যখন উপাসক উপাস্তকে বলেন “তুমি আমার প্রাণ, তুমি আমার অন্তবাসী, তোমাকে ছাড়িয়া আমি এক মুহূর্ত্ত ও থাকিতে পারি না, আমি তোমাকে ছাড়িয়া কিছুই নই,” তখন প্রচলিত দ্বৈতবাদ এই উচ্চ ভাবে বাধা দেয়, ইহা বলে “তা কেন ? আমি ঈশ্বরের সৃষ্ট বটে, কিন্তু ঈশ্বর হইতে পৃথক স্বতন্ত্র, ‘জীব তাঁহাকে ছাড়িয়া এক মুহূর্ত্ত থাকিতে পাবে না’ এই কথা বলিলে জীবের স্বাধীনতা অস্বীকার করা হয়” । এইরূপে যখনই জীব ও ব্রহ্মেব অচ্ছেদ্য যোগ-সূচক কোন উচ্চ তত্ত্ব উচ্চারণ করা যায়, যখনই জীবের প্রেম, পবিত্রতা, ও শক্তিকে ব্রহ্মেব প্রেম, পবিত্রতা ও শক্তিব অল্পপ্রকাশ বলিয়া ব্যাখ্যা করা যায়, তখনই প্রচলিত দ্বৈতবাদ একরূপ ব্যাখ্যাবাধিতবে অদ্বৈতবাদের গঙ্গ পাইয়া ইহার প্রতিবাদ করে, এবং উচ্চতর বিশ্বাস ও সাধন হইতে দূরে পড়িয়া থাকে । অপর দিকে, প্রচলিত অদ্বৈতবাদ উপরোক্ত দ্বিতীয় হেতুব বিরোধী । যখনই উপাসক নিজের হীনতা ও উপাস্ত দেবতার মহত্ত্ব অমৃতত্ব করিয়া তাঁহার চরণতলে উপস্থিত হন, ভক্তি ভরে তাঁহার অনন্ত গুণ-রাশি কীর্তন করেন, এবং দীনতার অবনত হইয়া বলেন “আমি নরন তুমি জ্যোতিঃ, আমি অগ্রেমিক তুমি প্রেমিক, আমি পাপী তুমি পুণ্যময়, আমাকে মোহ হইতে মুক্ত কর, পাপ হইতে উদ্ধার কর, আমাকে তোমার প্রেমিক দাসাম্বদাস

করিয়া রাখ, ” তখন প্রচলিত অদ্বৈতবাদ অসীম ও সসীমের
 অনন্ত প্রভেদ সঙ্কে অঙ্কতা বশতঃ এই মধুর দ্বৈতভাবের
 বহুত ভেদ কবিতো না পারিয়া ইহার ভিতরে কেবলই ভাব-
 কতা ও অজ্ঞানতা দেখিতে পার। ইহা বলে “সবই ব্রহ্ম,
 কে কার উপাসনা করে ?” যে অধ্যাত্মবাদ জ্ঞানের
 একই অধচ চিরন্তন দ্বৈতভাব ও বিচিহ্নতা দেখিতে পাই-
 য়াছেন, কেবল সেই দ্বৈতাদ্বৈতবাদী অধ্যাত্মবাদই গভীর ধর্ম
 সাধনের প্রকৃত ভিত্তি। এই দ্বৈতাদ্বৈতবাদ উপাসকের ভিতরে
 উপাস্তকে দেখিতে পান, উপাস্তের ভিতরে উপাসককে
 দেখিতে পান, শিষ্যের ভিতরে গুরুকে দেখিতে পান, গুরুর
 ভিতরে শিষ্যকে দেখিতে পান, ভক্তের ভিতরে ভগবানকে
 দেখিতে পান, ভগবানের ভিতরে ভক্তকে দেখিতে পান। যিনি
 উপাস্ত, যিনি অনন্ত গুণশালী ভগবান, তিনিই উপাস্তের প্রাণ-
 রূপে বর্তমান। বিশ্বাস, প্রীতি, দীনতা, ব্যকুলতা প্রভৃতি যে সকল
 বস্তু উপাসনার উপকরণ, এই সমুদায় তিনি স্বয়ংই উপাসকের
 প্রাণে সঞ্চারিত করেন, উপাসক তাহার অহুপ্রাণন (inspira-
 tion) ব্যতীত উপাসনার পথে এক পাও অগ্রসর হইতে পারেন
 না। স্মৃতবাং ইহা স্মৃষ্ট যে যিনি উপাস্ত তিনিই উপাসনার
 মূল কারণ, উপাসনাতে তাঁহার কর্তৃত্ব অপরিহার্য। কিন্তু অপর
 দিকে দ্বৈতভাব ব্যতীত প্রকৃত উপাসনা সম্ভব নহে।
 পূর্ণ অপূর্ণে মিলন ও পরস্পরের সঙ্কেই উপাসনার উৎপত্তি ;
 স্মৃতবাং উপাসক উপাস্তে জীবিত হইয়াও, উপাস্ত
 কর্তৃক অহুপ্রাণিত হইয়াও উপাস্ত হইতে ভিন্ন। উপাসকের
 আকাঙ্ক্ষা কর্তৃক উপাস্ত হইতে প্রাপ্ত—উপাস্তের আশ্রিত—

হইলেও তাঁহা হইতে ভিন্ন, এবং এই অর্থেই—স্বাধীন । এই উপাসনা ব্যাপারে বৈততাব ও অবৈততাব উভয়ের আশ্চর্য্য সন্মিলন । কেবল বৈতবাদেব উপর দাঁড়াইয়া উপাসনা হয় না, কেবল অবৈতবাদেব উপর দাঁড়াইয়াও উপাসনা হয় না, বৈতাবৈতবাদই উপাসনার প্রকৃত ভিত্তি । জানেব দিক্ তইতেই দেখা যাক্, আব সাপনের দিক্ হইতেই দেখা যাক্, বৈতবাদ ও অবৈতবাদ উভয়ই সত্যের এক দেশদর্শী । বৈতবাদও পূর্ণ সত্য নহে, অবৈতবাদও পূর্ণ সত্য নহে, বৈতাবৈতবাদে বৈততাব ও অবৈততাব উভয়ের মিলনই প্রকৃত পূর্ণ সত্য । সত্য ধর্ম্ম অবস্থি নগরেব সেই দুই পৃষ্ঠে দুই বর্ণযুক্ত ঢাণের জায় । ইহাব এক দিকে বৈততাব, অপর দিকে অবৈততাব ।

এই পুস্তক-লেখকের পক্ষে ইহা অত্যন্ত আনন্দের বিষয় যে ব্রাহ্মসমাজের ছদ্মন পূজনার নেতৃস্থানীয় ব্যক্তি, যাহারা তত্ত্বজ্ঞান সম্বন্ধে সমাজ মধ্যে উচ্চতম স্থান অধিকার করিয়া আছেন, তাঁহারাও এই বৈতাবৈতবাদেব বিশেষ পক্ষপাতী । এই পূজনার ব্যক্তিবর্গ আদি ব্রাহ্মসমাজের আচার্য্য ও “তত্ত্ববোধিনী পত্রিকার” সম্পাদক বাবু দ্বিজেন্দ্রনাথ ঠাকুর এবং নববিধান সমাজের আচার্য্য ও “বিশ্বতত্ত্বের” সম্পাদক পণ্ডিত গৌরগোবিন্দ রায় । ইহাবা উভয়েই স্পষ্টরূপে বলিয়াছেন যে ইহাবা বৈতবাদীও নহেন অবৈতবাদীও নহেন, ইহারা বৈতাবৈতবাদী । ইহাঁদের নিজ নিজ ব্যাখ্যা-প্রণালী পব-স্পর হইতে এবং এই পুস্তকেব ব্যাখ্যা-প্রণালী হইতে ভিন্ন হইতে পারে ; কিন্তু মূল বিষয়ে ইহাঁদের পরস্পরের এবং

ইহাদের সহিত এই ক্ষুদ্র পুস্তক-লেখকের ঐক্য দেখিয়া অতিশয় আনন্দিত ও উৎসাহিত হইতেছি । ইহাদের পর-স্পরেব মধ্যে এবং ইহাদের সহিত এই পুস্তক-লেখকের কোন ঘনিষ্ঠ আধ্যাত্মিক যোগ নাহি, সুতরাং এই ঐক্য নিতান্তই অপ্রত্যাশিত, এবং অপ্রত্যাশিত বলিয়াই বিশেষরূপে আনন্দ-কর । এদেশের চিন্তাশীল ও ধর্ম্মপিপাসু নব্য সম্প্রদায়ের মধ্যে, বিশেষতঃ ব্রাহ্মসমাজভূক্ত জ্ঞান পিপাসু সাধকদিগের মধ্যে যে এই সত্য ক্রমশঃই প্রচলিত ও বদ্ধমূল হইবে, এই বিষয়ে আমাদের কিছুমাত্র সন্দেহ নাহি ।



চতুর্থ অধ্যায়—পূর্ণাপূর্ণ-বিবেক ।

ঈশ্বর যে সত্যস্বরূপ, তিনি যে সমুদয় বস্তুব আধার ও কারণ, তিনি যে জ্ঞানস্বরূপ, সর্বজ্ঞ, প্রত্যেক জীবের অন্তর্ধ্যামী, তিনি যে অনন্তস্বরূপ, অনন্ত দেশ কাললব আধার, তিনি যে অদ্বিতীয় অথও অখণ্ড চিবন্তন বৈতন্ড্যান-সম্পন্ন, ঈশ্বরের এষ্ট সমুদায় স্বরূপ, অর্থাৎ, যে সকল স্বরূপকে ব্রহ্মবিদ্যার ভাষায় দার্শনিক স্বরূপ (metaphysical attributes) বলা হয়,—সেই সকল স্বরূপ আমাদের সাধারানুসায়ে এবং এই ক্ষুদ্র পুস্তকে যতদূর সম্ভব, আমরা ব্যাখ্যা কবিতে চেষ্টা করিলাম । এখন ঈশ্বরের নৈতিক স্বরূপ (moral attributes) সম্বন্ধে, অর্থাৎ ঈশ্বর যে পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতার আধার, এই সম্বন্ধে কিঞ্চিৎ আলোচনা কবিব । এই বিষয়ের আলোচনা আমাদের ইচ্ছাস্বরূপ দীর্ঘ হইবে না, অনেকটা সংক্ষিপ্ত

হইবে। ইহার কারণ এই যে এই বিষয়ে বিস্তৃতভাবে আলোচনা করিতে হইলে নীতির ভিত্তি সম্বন্ধে কিঞ্চিৎ দার্শনিক আলোচনা করা আবশ্যক। কিন্তু নীতিবিজ্ঞান সম্বন্ধীয় আলোচনা এই ক্ষুদ্র পুস্তকের উদ্দেশ্যের মধ্যে নহে। যদি ঈশ্বরেচ্ছা থাকে তবে ভবিষ্যতে অল্প এক খানা পুস্তকে এই বিষয়ের আলোচনা করিয়া প্রাণেব আশা কিরূপ পরিমাণে পূর্ণ করিব। সম্প্রতি নীতির ভিত্তি সম্বন্ধে আলোচনা না করিয়া বতদূর সম্ভব এবং এই পুস্তকের ক্ষুদ্রতার দিকে দৃষ্টি রাখিয়া এই বিষয় কিঞ্চিৎ আলোচনা করিব। নীতির মূলমন্ত্র সমূহ কি প্রণালিতে আনাদের জ্ঞানে প্রকাশিত হয়, এই বিষয়ে মতবৈধ সম্বন্ধে যাঁহারা এই সাধাবণ বিশ্বাস পোষণ করেন যে নীতি প্রকৃত বস্তু, কর্তব্য (Duty) কেবল মাত্র সুধাধেবণ নহে, ইহা একটা উচ্চতর বস্তু, প্রেম অপ্রেম ও পাপ পুণ্যের প্রভেদ একটা প্রকৃত প্রভেদ,—আশা করি তাঁহাদের নিকট এই আলোচনা অনেক পরিমাণে তৃপ্তিকর হইবে। ঈশ্বর-ভক্ত নির্ণয় করিতে গিয়া আমবা পূর্ন পূর্ন অধ্যায়ে যে প্রণালী অবলম্বন করিয়াছি, এই অধ্যায়ে ও সেই প্রণালীই অবলম্বন করিব। ঈশ্বরের দার্শনিক স্বরূপই আলোচনা করা যাক্, আর নৈতিক স্বরূপই আলোচনা করা যাক্, আত্ম-জ্যোতিতেই ব্রহ্ম-জ্যোতির উজ্জলতম প্রকাশ। অন্তরে যেমন তাঁহার সত্য, জ্ঞান ও অনন্ত স্বরূপের উজ্জল প্রমাণ, তেমনি অন্তরেই তাঁহার পূর্ণ মঙ্গল ভাব ও পূর্ণ পবিত্রতার উজ্জল প্রমাণ বর্তমান। যে সকল ধর্মবিজ্ঞানবিৎ অন্তরের আলোকেই দিকে না চাহিয়া কেবল বহির্জগতের ঘটনাবলী দৃষ্টে ঈশ্বরের পূর্ণ

মঙ্গলস্বরূপ ও পূর্ণ পবিত্রতা সপ্রমাণ করিতে প্রয়াস পান, তাঁহারা নিতাস্তই হুলদর্শী, এবং তাহাদিগকে অনিবার্যরূপেই বিফলকাম হইতে হয়। কেবল বাহিবে ঘটনাবলী হইতে ঈশ্বরের পূর্ণ মঙ্গলস্বরূপ ও পূর্ণ পবিত্রতা সপ্রমাণ করা অসম্ভব। জগতেব সুখ ও শৃঙ্খলা দেখিয়া জগৎপতিব প্রেম ও পবিত্রতা সম্বন্ধে যে সিদ্ধান্ত করা হয়, জগতেব দুঃখ, অপূর্ণতা ও শৃঙ্খলার অভাব দেখিলে সে সিদ্ধান্ত নিশ্চয়ই বিচলিত হইবে। বিশ্বাসী যে শত শত দুঃখ ভুগিয়াও, দেখিয়াও, বিশ্বাস করেন যে ঈশ্বর দয়াময়,—অন্তরে ও বাহিবে শত শত পাপ অত্যাচার দেখিয়াও বিশ্বাস করেন যে ঈশ্বর পুণ্যবান, তাহা বাহিরের ঘটনা দেখিয়া নহে, তাঁহার বিশ্বাসেব ভিত্তি অন্তবেব আলোক। এই আন্তরিক প্রমাণ কিরূপ দেখা যাক্। আমি যতই অপ্রেম্যেব কার্য্য, পাপ কার্য্য করি না কেন, আমার মধ্যে এমন কিছু আছে যাহা সর্বদাই প্রেমিক থাকে, পবিত্র থাকে। উহা সর্বদা প্রেমিক এবং পবিত্র থাকে বলিয়াই আমি আমার এবং অন্তের অপ্রেমকে অপ্রেম বলি, পাপকে পাপ বলি। ইহাই সমুদায় প্রেম অপ্রেম্যেব, সমুদায় পুণ্য পাপের বিচারক। ইহাই মানুষকে প্রেমিক বলে, অপ্রেমিক বলে ; পাপী বলে, পুণ্যবান বলে ; এবং ইহাই এক পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রস্বরূপ পুরুষে বিশ্বাস করিতে বাধ্য করে। এই বিশ্বাস ইহার প্রকৃতি-নিহিত, কারণ ইহার নিজস্বরূপ নিরবচ্ছিন্ন প্রেম পবিত্রতাতে গঠিত,—ইহা নিজেই সেই পূর্ণ পুরুষের সাক্ষাৎ প্রকাশ। ইহাকেই উদার খ্রীষ্টানগণ মানবরূপে অবতীর্ণ নরদেব ঈশ্বর-পুত্র ("the Word of God", "the light which lighteth

every man coming into the world,") বলিয়া ব্যাখ্যা করেন এবং ইহাকেই বোধ হয় বৈদাস্তিকেবা মায়া মোহ ও মলিনতা-বর্জিত সচ্চিদানন্দ পরব্রহ্মেব চিদাভাস বলিয়া ব্যাখ্যা করেন। ব্রাহ্ম সাঙিত্যে ইহাই "বিবেক," বা "বিবেকে ঈশ্বর-বাণী," ("the voice of God in Conscience") বলিয়া বর্ণিত হয়। বাহাহউক, এই পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতা-সম্বিত চিদ্বস্ত্ব মামুষ মাত্রেরই "উচ্চতর আমি" (Higher Self) রূপে বর্তমান। 'সত্য পালনীয়, অসত্য বর্জনীয়, সত্য স্থলব মহান, অসত্য কুংসিং, নীচ', 'জ্ঞান ব্যবহাব কর্তব্য, অজ্ঞান বর্জনীয়, জ্ঞান অজ্ঞান হইতে অনন্তগুণে মহৎ'; 'প্রেম স্বর্গীয় বস্তু, অপ্রেম নারকীয়, প্রেম ও অপ্রেমে অনতিক্রমণীয় প্রভেদ', 'স্বার্থপরতা অপেক্ষা নিস্বার্থতা অনন্তগুণে শ্রেষ্ঠ', 'পবিত্র চিন্তা, পবিত্র দৃষ্টি, পবিত্র কথা, পবিত্র কাৰ্য্য এবং অপবিত্র চিন্তা, অপবিত্র দৃষ্টি, অপবিত্র কথা ও অপবিত্র কাৰ্য্যের মধ্যে অসীম প্রভেদ', ইত্যাকার মূলমন্ত্র সমূহ আমাদের "উচ্চতর আমি" প্রকৃতি-নিহিত অপরিহার্য স্বরূপরূপে আমাদের সমক্ষে প্রকাশিত হয়। এই সমস্ত শূন্য (abstract) মূলমন্ত্ররূপে প্রকাশিত হয় না; আমাদের জীবনের মূলভূত নিত্য জ্ঞানবস্তু এই সমস্ত মূলমন্ত্রেব জীবন্ত মূর্ত্তি (embodiment) রূপে প্রকাশিত হন, এবং তিনি যে আমাদের পশুতাবাপন্ন প্রবৃত্তির অধীন নিম্নতর 'আমি' হইতে অনন্তগুণে মহৎ, তাহা স্পষ্টরূপে বুঝিতে দেন,— আমাদের নিম্নতর 'আমি' যে তাঁহার সমুৎপত্ত বলি দেওরা আবশ্যক, তিনিই যে জীবনের একমাত্র জ্ঞাতা রাজা, ইহা নিঃসন্দেহ-রূপে বুঝিতে দেন। যখন উপরোক্ত মূলমন্ত্র সমূহ আমাদের

অন্তরে প্রকাশিত হইয়া অন্ততঃ কণ কালের ক্ষণ আমাদের নিম্নতর ‘আমি’কে সম্পূর্ণরূপে অধিকার করিয়া ফেলে, যখন আমাদের চিন্তা, ভাব ও ইচ্ছা সমস্ত সম্পূর্ণরূপে পবিত্র হইয়া যায়, যখন অগ্রেম ও অপবিত্রতার লেশ মাত্র আমাদের হৃদয়ে থাকে না, যখন আত্মা পবিত্রতার স্রুগন্ধে পরিপূর্ণ হয়, হৃদয় প্রেমে পূর্ণ হইয়া সমগ্র জগৎকে আলিঙ্গন করে, যখন প্রেম পবিত্রতা আমাদের পক্ষে বাহিরের বস্তু থাকে না, সম্পূর্ণরূপে ভিতরের বস্তু হইয়া যায়, আত্মার নিখাস ও বক্তৃতাংশ স্বরূপ হইয়া যায়, একরূপ হ্রলভ সময়ে আমাদের প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয় কেবল একটি শূন্যময় আদর্শ নহে, একরূপ সময়ে আমাদের প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বস্তু একটি পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতা-সমবিত্ত জ্ঞান বস্তু । এই পরম বস্তুর অমুপম সৌন্দর্য্যে মুগ্ধ হইয়া সাধক বলেন—

“কে তুমি দাঁড়ারে হৃদয় কাননে ?

দেখিয়াছি অনেক রূপ এমন রূপ আর দেখিনে ।”

(ব্রহ্মসঙ্গীত ।)

একরূপ সময়ে অসীম ও সসীমের প্রভেদ দূর্ব হইয়া যায় না, ঈশ্ববেব দার্শনিক অসীমতা আমাদের মধ্যে অবতীর্ণ হইয়া কিছু আমাদেরকে সর্বজ্ঞ ও সর্বশক্তিমান করিয়া দেয় না, অনন্ত স্বরূপ অনন্ত জ্ঞান ও অনন্ত শক্তিবলে যে অসংখ্য মহল কার্য্য ও পুণ্য কার্য্য করেন সে সমস্ত কিছু আমাদের সমক্ষে প্রকাশিত হয় না, কিছু তাঁতার নৈতিক পূর্ণতার মূল অবয়ব (essential features) বাস্তবিকই আমাদের অন্তরে প্রকাশিত হয় । পাঠক বসিতে পাবেন যে একরূপ অবস্থায় আমরা কেবল

আমাদের আত্মারই একটা বিশেষ অবস্থা মাত্র জ্ঞাত হই। ইহার উত্তর এই যে যেমন ‘কেবল অনুভব’ বলিয়া কোন বিষয় নাই, ‘অনুভব সমন্বিত আত্মাই’ সমগ্র বিষয়টা, তেমনি ‘কেবল অবস্থা’, পূর্ণ নিখুঁৎ প্রেম পবিত্রতার ‘কেবল অবস্থা’ বলিয়া কোন বিষয় নাই, আমরা এরূপ মুহূর্ত্তে বাহ্য প্রত্যক্ষ করি তাহা কেবল একটা অবস্থা মাত্র নহে, তাহা একটা জীবন্ত আত্মা,—পূর্ণ প্রেম পবিত্রতা-সমন্বিত একটি পূর্ণ পুরুষ। এই পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতা-সমন্বিত পুরুষ অনেক সময়ই আমাদের সমক্ষে প্রকাশিত থাকেন না, সত্য, অনেক সময়ই আমরা ইহার আলোক হইতে বঞ্চিত হইবা প্রবৃত্তি প্ররোচনার মোহ ও পাপে মগ্ন হই, সত্য, কিন্তু তাহাতে তাঁহার পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতার প্রকৃতত্ত্বের কোন হানি হয় না। বিশ্বের বিচিত্র ছবি আমাদের ব্যক্তিগত জ্ঞান হইতে তিরোচিত হইলেও যেমন আমাদের আণরুপী নিত্য জ্ঞানবস্তুতে নিত্যরূপে বর্তমান থাকে, আমাদের আত্মজ্ঞান সুসুপ্তের অবস্থায় তিরোহিত হইলেও যেমন চিরজাগ্রত নিত্য জ্ঞানে অক্ষুণ্ণরূপে বর্তমান থাকে, তেমনি পূর্ণ প্রেম এবং পূর্ণ পবিত্রতা আমাদের সমক্ষে প্রকাশিত হইয়া সময়ে সময়ে আমাদের ব্যক্তিগত হৃদয় ও ব্যক্তিগত ইচ্ছা হইতে তিবোহিত হইলেও আমাদের জীবনের মূলভূত নিত্যপুরুষে স্থায়ীরূপে বর্তমান থাকে এবং ক্রমে ক্রমে পুনঃ প্রকাশিত হইয়া আমাদের প্রত্যেক চিন্তা, প্রত্যেক দৃষ্টি, প্রত্যেক বাক্য ও প্রত্যেক কার্যের বিচার করে, এবং আমাদের নিরন্তর প্রেম পবিত্রতার পথে পরিচালিত করে ।

যে খানেই ধর্ম-সংগ্রাম বর্তমান, যে আত্মাতে নৈতিক জীবনের বীজ অন্ন মাত্রায় ও অঙ্কুরিত হইয়াছে, সেই আত্মাতেই এই “উচ্চতর আশিষ”—এই ধর্মের আবহ অল্লাহিক পরিমাণে প্রকাশিত । সকলেই যে এই “উচ্চতর আশিষ”কে সেই পূর্ণ-পুরুষের সাক্ষাৎ প্রকাশ বলিয়া বুঝিতে পারে, তাহা নহে । আত্মজ্যোতিকে যেমন অনেকেই ব্রহ্মজ্যোতির সাক্ষাৎ প্রকাশ বলিয়া বুঝিতে পারে না, তেমনি এই বিবেক-জ্যোতিকেও অনেকে সেই অনন্ত পূর্ণা জ্যোতির সাক্ষাৎ প্রকাশ বলিয়া বুঝিতে পারে না । তিনি বিবেকরূপে প্রকাশিত হইয়াও অনেকের নিকট অপরিচিত থাকেন । কিন্তু পবিত্রিতরূপেই চটক, আর অপবিত্রিতরূপেই হটক, ইহার প্রকাশের উপরেই নৈতিক জীবনের অস্তিত্ব নির্ভর কবে । “উচ্চতর আশিষ” ও “নিম্নতর আশিষেব” পরস্পরেব প্রতিঘাতেই,—বিবেক ও প্রবৃত্তির অসামঞ্জস্যেই ধর্মসংগ্রাম উৎপন্ন হয় । একগ মনের কল্পনা করা যাইতে পারে, হরত একগ মানব প্রকৃত পক্ষেই আছে, বাহার মধ্যে নৈতিক জীবন একবারেই অঙ্কুরিত হয় নাই, যে মানব বুদ্ধি সযত্নে মানব-পদবীতে আরোহণ করিয়াও নীতি সযত্নে সম্পূর্ণরূপে প্রবৃত্তির অধীনই রহিয়াছে, নৈতিক জীবন সযত্নে পশুর শ্রেণীভুক্ত রহিয়াছে । একগ মানবের মধ্যে বিবেকের কার্য্য দৃষ্ট না হইলেও, বিবেক প্রকাশিত না হইলেও বিবেকের প্রকৃতত্বের কোন হানি কইল না । বিবেক ধর্ম-জগতে প্রকাশিত, ধর্ম-জগতের পক্ষেই ইহার আলোক আবশ্যক । ধর্ম-জগতের সাধু অসাধু, জানী অজানী, সত্য অসত্য সকলের মধ্যেই ইহা বর্তমান । প্রশান্ত সময়ে, যে সময়ে পাশব প্রবৃত্তির উত্তে-

জনায় বিবেকচক্ষু মলিন হয় না, সেই সময়ে যদি অতি নৃশংস-স্বভাব অত্যাচারীকে, অতি হীনস্বভাব পাপাত্মাকেও জিজ্ঞাসা করা যায়, বল দেখি প্রেম ভাল কি অপ্রেম ভাল, বল দেখি পুণ্য শ্রেষ্ঠ কি পাপ শ্রেষ্ঠ, বল দেখি তুমি যে সমস্ত বস্তুর জ্ঞান অত্যাচার কর, পাপ কর,—অন্ন, বস্ত্র, অর্থ, সুখ, যশ, মান, প্রভৃৎ, এই সমস্ত যদি অত্যাচার না করিয়া, পাপ না করিয়া পাও, তবে অত্যাচার কর কিনা, তবে,—সে যদি শ্রেষ্ঠতা অশ্রেষ্ঠতার অর্থ বুঝে,—সে অসঙ্কোচে বলিবে “প্রেমই শ্রেষ্ঠ, পুণ্যই শ্রেষ্ঠ, বিনা অত্যাচারে অভিলষিত সমুদায় বস্তু পাইলে অত্যাচার করি না, পাপ করি না।” এই যে প্রেম পুণ্যের প্রতি স্বাভাবিক আস্থা, স্বাভাবিক আকর্ষণ, ইহা মানব মাজেরই অন্তরে বর্ত্তমান। সকলের মধ্যে ইহা সমান উজ্জলরূপে প্রকাশিত নহে। শিল্পা সভ্যতাও সাধনের তাবতম্যাহুসাবে ইহার উজ্জলতারও তারতম্য হয়। কিন্তু সকলের মধ্যেই অল্পাধিক পরিমাণে পূর্ণ মঙ্গল ও পূর্ণ পবিত্রতার সাধারণ আদর্শ বর্ত্তমান। বাহার মধ্যে যে পরিমাণে ইহা প্রকাশিত, তাহার নৈতিক দায়িত্ব তত, তাহার মধ্যে পাপ পুণ্যের সংগ্রাম তত অধিক। বাহা হউক, এই যে আত্মাতে ঈশ্বরের প্রকাশ, ইহাই তাঁহার পূর্ণ মঙ্গল ভাব ও পূর্ণ পবিত্রতার উজ্জল প্রমাণ। তিনি আত্মার ভিতরে স্পষ্টরূপে বলিতেছেন, “আমি পূর্ণ মঙ্গলস্বরূপ, আমি পূর্ণ পবিত্রস্বরূপ”। আমরা তাঁহার এই স্পষ্ট বাক্য শুনিয়া তাঁহার স্বরূপ সযত্নে নিশ্চিন্ত হইতেছি। আমরা যে কখনও এই বাক্যে সন্দেহ করি না তাহা নহে, সময়ে সময়ে সন্দেহ করি, কিন্তু সে সন্দেহ আত্মঘাতী,

সে সন্দেহ নিজেই নিজেকে খণ্ডন করে। আমরা তাহা দেখাইতেছি।

জগতেব কতকগুলি আপাত-অমঙ্গলকর ও আপাত-অশ্রার কার্য দেখিয়া আমরা সময়ে সময়ে ঈশ্বরের পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতা সম্বন্ধে সন্দেহান হই। আমরা যাহা প্রত্যক্ষ করি তাহা কার্য মাত্র ; এই সকল কার্যের মূলে প্রেম আছে কি অপ্রেম আছে, পুণ্য আছে কি পাপ আছে, তাহা আমরা প্রত্যক্ষরূপে দেখিতে পাই না। দেখা ও অসম্ভব ; আমাদের নিজ নিজ মনের কার্য-প্রবৃত্তি (motive) ভিন্ন অজ্ঞ মনের কার্য-প্রবৃত্তি আমাদের প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিবর হইতে পাবে না। কিন্তু উপরোক্ত প্রাকৃতিক কার্য সমূহের অল্পরূপ কার্য মাহুকের দ্বারা কৃত হইলে তাহা নাকি অনেক স্থলেই অপ্রেম ও অপবিত্রতা-প্রসূত বলিয়া আমরা জানি, তাই এই সকল কার্য দেখিয়া আমাদের সহসা মনে হয় বেন এই সমুদায়ের কর্তা ঈশ্বর ও অপ্রেমিক বা অশ্রারকাৰী। কিন্তু এরূপ সন্দেহের সময়ে অন্তরে প্রকাশিত ব্রহ্মালোকের দিকে তাকাইলেই এই সন্দেহের অসাবতা বুঝিতে পারা যায়। জগতে ঈশ্বরের কার্য মাত্র প্রকাশিত, তাঁহার ভাব ও ইচ্ছা প্রত্যক্ষ ভাবে প্রকাশিত নহে। তাঁহার ভাব ও ইচ্ছা কেবল অন্তরেই প্রত্যক্ষভাবে প্রকাশিত। অন্তরে তিনি পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতার আধাবরূপে প্রকাশিত। এখানে তাঁহার নৈতিক পূর্ণতা অনুমানের বিষয় নহে, প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয়। সুতরাং তিনি জগতে অপ্রেমিক ও অপবিত্র রূপে বিদ্যমান এই সন্দেহ বাস্তবিক এই স্ববিরোধী কথা বলে

যে তিনি পূর্ণ প্রেমিক অথচ পূর্ণ প্রেমিক নহেন, তিনি পূর্ণ পবিত্রস্বরূপ অথচ পূর্ণ পবিত্রস্বরূপ নহেন । সুতরাং এই সন্দেহ স্পষ্টতঃই আশ্রয়যোগ্য । বাহিরে তাঁহার কতকগুলি কার্য্য মাত্র দেখিতেছি, তাঁহার ভাব ও ইচ্ছা দেখিতেছি না ; কিন্তু অন্তরে তিনি প্রত্যক্ষভাবে পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতা রূপে বর্তমান ; সুতরাং কার্য্যগুলি প্রেহেলিকা-পূর্ণ হইলেও ইহারা যে অপ্রেম ও অপবিত্রতা-প্রসূত নহে, এই বিষয়ে আর সন্দেহ থাকিতেছে না ।

আমরা বাহ্যকে ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ প্রকাশ বলিয়া ব্যাখ্যা করিলাম, উহাকে যদি কেহ কেহ ঈশ্বরের প্রত্যক্ষ প্রকাশ বলিয়া গ্রহণ না করেন, তাঁহার কার্য্য মাত্র বলিয়া ব্যাখ্যা করেন, মানব-হৃদয়ে প্রকাশিত প্রেম পুণ্যকে ঈশ্বরের প্রেম পুণ্য না বলিয়া কেবল মানবীয় প্রেম পুণ্য বা প্রেম পুণ্যের আদর্শ বলিয়া ব্যাখ্যা করেন, তাহা হইলেও ঈশ্বরের পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতা সম্বন্ধীয় সন্দেহের অসারতা অনেক পরিমাণে দেখান যায় । স্পষ্টভাবে বলিতে গেলে এই সন্দেহ ইহাই বলে যে ঈশ্বর নিজে বড় বড় তাহা অপেক্ষা বড় একটা আত্মা সৃষ্টি করিয়াছেন,—নিজেব বাহ্য নাই, সৃষ্ট বস্তুর মধ্যে তাহাই দিয়াছেন । ইহাতে এই বলা হয় যে বিশ্ব-প্রেমিক ও পুণ্যাত্মা বুদ্ধদেব, ঈশা প্রভৃতি মহাত্মারা ত ঈশ্বরকে প্রেই, আমাদের মত ক্ষুদ্র কীটেরাও তাঁহা অপেক্ষা সময়ে সময়ে প্রেই-তর হয়, কেননা আমরাও সময়ে সময়ে সমগ্র জগৎকে আলিঙ্গন করিতে ইচ্ছা করি, আমরাও সময়ে সময়ে পুণ্যের সৌন্দর্য্যে মুগ্ধ হই, এবং যে মুহূর্ত্তে এরূপ হয়, সে মুহূর্ত্তে বাস্তবিকই

নির্ণয় প্রেম পুণ্যে ভূষিত হই। আর উক্ত বাক্যে ইহাই বলা হয় যে ঈশ্বর স্বয়ং অপ্রেমিক অপবিত্র হইয়াও মানুষকে এমন ভাবে গড়িয়াছেন যে মানুষ পূর্ণ প্রেম, পূর্ণ পবিত্রতা-কেই ভাল বাসে, এবং অপ্রেম অপবিত্রতাকে ঘৃণা করে ; অর্থাৎ পিতা সন্তানকে এমন ভাবে গড়িয়াছেন বাহাতে সন্তান যতই বাড়িবে ততই পিতাকে অধিকতর ঘৃণা করিবে ও গালাগালি দিবে এবং বাহা পিতার মনোমত নহে (অর্থাৎ প্রেম ও পবিত্রতা) ক্রমাগত সে দিকেই ঝুঁকিবে, এবং অবশেষে তাঁহার বিক্রম সম্পূর্ণরূপে বিজোহী হইয়া তাঁহার ঘৃণিত প্রেম পবিত্রতার রাজ্য সংস্থাপনেই ব্যস্ত হইবে। তাই ত। জগৎপিতা এতই নির্দোষ। তাঁহার সৃষ্ট নিত্যন্ত নির্দোষ মানুষও তাঁচা অপেক্ষা সুবোধ! মানুষ ও নিজ সন্তানকে পিতৃবিদ্বেষ ও পিতৃজ্যোহিতা শিক্ষা দেয় না।

অতরাং পাঠক দেখিতেছেন ঈশ্বরের পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতা-বিষয়ক সন্দেহ সমূহ কি অসাব, আর যাতায়া এই সকল অসাব আপত্তি দ্বারা পুস্তক পূর্ণ করিয়া অসার পাঠকদের কাছে বুদ্ধিমান দার্শনিক বলিয়া প্রশংসা লাভ করে, তাৎক্ষণিকি দুলদর্শী। সন্দেহবাদী জগতের কতিপয় প্রােহলিকা-পূর্ণ ঘটনা দেখিয়া ঈশ্বরের প্রেম পুণ্যের উপর বিচারে বসে, ঈশ্বরের নিন্দা করে। সে দেখে না যে তাহার অন্তরে যে প্রেম পুণ্যের আদর্শ বর্তমান থাকিতে সে এই বিচারে প্রবৃত্ত হইয়াছে সেই আদর্শ স্বয়ং ঈশ্ব-ব-কর্তৃক প্রকাশিত। সে যে প্রেম পুণ্যের ভূমির উপর দাঁড়াইয়া ঈশ্বরের কার্যের সমালোচনা করে, ঈশ্বরকে অপ্রেমিক ও অস্বাভাবিক বলিয়া সিদ্ধান্ত করে,

সেই প্রেম পূণ্যই ঐশ্বরিক প্রেম ও ঐশ্বরিক পবিত্রতার উজ্জ্বলতম প্রমাণ, সেই প্রেম পূণ্যই তাহার দ্বারা সিদ্ধান্তের প্রবলতম প্রতিবাদ ; সেই প্রেম পূণ্যই সপ্রমাণ করে যে ঐ সকল প্রেহেলিকাপূর্ণ কার্যের কারণ অপ্রেম বা অপবিত্রতা নহে, অন্য কিছু ।

ঈশ্বরের পূর্ণ প্রেম, পূর্ণ পবিত্রতা সম্বন্ধে বিবেক-ঘটিত এই প্রমাণই মূল প্রমাণ * । জগতের সুশৃঙ্খলা, জগতের অসংখ্য মঙ্গলকর বিধান এই মূল প্রমাণকে সহস্র প্রকারে সমর্থন করিতেছে । এই সকল মঙ্গল বিধানের সাহায্যে মানব ক্রমশঃই অধিক হইতে অধিকতর সুখ সচ্ছন্দতা, ও উচ্চ চেষ্টাতে উচ্চতর পুণ্যের সোপানে আরোহণ করিতেছে । এই সমস্ত মঙ্গল বিধান আমবা বিশেষ ভাবে বর্ণনা করিব না । জীবের অন্তর, বাহির, গৃহ, কার্যক্ষেত্র, গ্রাম, নগর, প্রান্তর, অসংখ্য মঙ্গল বিধানে পূর্ণ । সমুদয় বিজ্ঞান উচ্চৈশ্বরে জগতের মঙ্গল ভাবেব সাক্ষ্য দিতেছে । জগতের মঙ্গল ভাবই বিধি, মঙ্গল ভাবই উন্নতিশীল । দুঃখকর ও প্রেহেলিকাপূর্ণ ঘটনা সাময়িক ও অস্থায়ী । এই সকল ঘটনা সম্বন্ধে আমরা বর্তমান অধ্যায়ের শেষভাগে একটু বিশেষ ভাবে আলোচনা করিব ।

মানবের প্রতি ঈশ্বরের প্রেম আপাততঃ সাধারণ প্রেম বলিয়া বোধ হয় । স্থূল দৃষ্টিতে বোধ হয় যেন তিনি সাধারণ নিয়মে, সাধারণভাবে মানব-জগতের কল্যাণ বিধান করিতেছেন, যেন প্রত্যেক মানব তাঁহার বিশেষ প্রেম-দৃষ্টির বিষয় নহে । কিন্তু ক্রিষ্টিয়ানত্বে দৃষ্টি করিলে এই সাধা-

* On this subject, see Dr James Martineau's *Study of Religion*, Bk II Chap II, and Green's *Prolegomena to Ethics*, Bk. III. Chap. II.

ঈশ্বরের নিয়ে বিশেষত্ব দেখিতে পাওয়া যায়। একটু গভীরভাবে ঈশ্বরের প্রেমতত্ত্ব আলোচনা করিলে দেখিতে পাওয়া যায় তিনি যেমন প্রত্যেক আত্মার প্রাণরূপে, অন্তর্যামী ও হৃদয়-দর্শীরূপে বর্তমান রহিয়াছেন, তেমনি আবার প্রত্যেক আত্মার পিতা, মাতা, সখা, সুহৃদ, গুরু, পবিচালক, মুক্তিদাতা ও হৃদয়েশ্বররূপে বর্তমান রহিয়াছেন। তাঁহার সহিত প্রত্যেক মানব-জন্মের গাঢ় মধুব আধ্যাত্মিক যোগ রহিয়াছে, এবং এই যোগ ক্রমশঃই প্রগাঢ়তর, মধুরতর হইতেছে। প্রত্যেক মানবের প্রতি ঈশ্বরের বিশেষ কৃপা সম্বন্ধে সাধারণ ব্রাহ্ম-সমাজের উপাসনা-মন্দিরে এই পুস্তক-লেখকের প্রদত্ত একটী উপদেশের কিরদংশ এস্থলে স্মরণবিষ্ট হইল। এই উদ্ধৃত অংশের প্রথম কোন কোন কথা পাঠক দ্বিতীয় অধ্যায়ে ২/১ খাব শুনিয়াছেন, যাহা হউক ভাল কথার পুনরুক্তিতে বোধ হয় দোষ নাই।

“আত্মজ্ঞানের আলোকে জীব ও ব্রহ্মের পরস্পর সম্বন্ধ দর্শন করিলে এই বিষয় অনেক পরিষ্কার হইয়া যায়, এই বিষয়ক বিশ্বাস ক্রমশঃ উজ্জ্বল হইয়া উঠে। বলা বাহুল্য যে, এই সম্বন্ধ হৃদয়ঙ্গম করিতে হইলে, এই জ্ঞান লাভ করিতে হইলে, গভীর চিন্তা ও ধ্যান আবশ্যিক। যাহারা এরূপ জ্ঞানকে কেবল শুদ্ধ দার্শনিক জ্ঞান বলিয়া অগ্রাহ করেন এবং উচ্চতর আধ্যাত্মিক জীবনের সহিত ইহার অপরিহার্য সম্বন্ধ বুঝিতে না পারিয়া ইহার সাধনে উৎসেদ করেন, তাঁহাদের নিকট ঈশ্বরের নিত্য প্রেম, নিত্য শীলা সম্বন্ধীর উচ্চতর সত্য সমূহ চিরদিনই অস্পষ্ট ও সন্দেহাজ্জর থাকিয়া যায়, কেবল স্বপ্নের স্বাপনার বলিয়া

প্রতীতমান হয়। কিন্তু আত্মচিন্তাধারা আত্মার সহিত ঈশ্বরের
 নিত্য নিগূঢ় বোগ দ্বন্দ্বরসম করিলে তাঁহার অমুপম প্রেমের
 তত্ত্ব উজ্জ্বল হইয়া উঠে। আত্মজ্ঞান কি দেখাইয়া দেয় ?
 আত্মজ্ঞান দেখাইয়া দেয় যে জাগরণ, বিদ্রুতি, স্বপ্ন, স্বর্বাণ্ট
 সমুদায় অবস্থাতে আমার জীবন ব্রহ্মের উপর নির্ভর কবিতোছে,
 ব্রহ্মে জীবিত রহিয়াছে। আমি জীবনের কোনও কালেই,
 কোনও অবস্থাতেই কোন অন্ধ জড়শক্তির অধীন নহি; সর্ব-
 কালে, সকল অবস্থাতে তাঁহারই আশ্রয়ে স্থিতি করিতেছি।
 আমার নিজেরও এমন কোন শক্তি নাই, যাঁহা তাঁহা হইতে
 প্রাপ্ত নহে, তাঁহাতে দৃঢ় ও অবস্থিত নহে। এই যে উপাসনা-
 মন্দিরের দৃষ্ট আমার সমক্ষে প্রকাশিত বহিবাছে, এই দৃষ্ট,
 এই চিত্র, পরমাত্মা স্বয়ং আমার চিত্তপাটে অঙ্কিত কবিয়াছেন,
 এই দর্শন ব্যাপাবটি সম্পূর্ণ আত্মা-ঘটিত ব্যাপাব, সম্পূর্ণ
 আধ্যাত্মিক ব্যাপাব। শবীর দেখে না, অভবন্তও দেখাইতে
 পারে না; দেখে আত্মা, দেখায়ও আত্মা, দর্শন আত্মারই একটি
 অবস্থা মাত্র। এইরূপ দেখা যাব, দর্শন, শ্রবণ, ভ্রাণ, আত্মা-
 মন প্রভৃতি সমুদায় জ্ঞানের ব্যাপাবই আত্মা-ঘটিত ব্যাপাব,
 আত্মার আত্মায় সংঘর্ষণ, আধ্যাত্মিক জ্ঞান-লীলা। আত্মাতে
 জ্ঞান-লীলা কেবল তিনিই করিতে পারেন যিনি আত্মার
 তিতরে আছেন, আত্মা বাঁহাব হাতে আছে, আত্মা বাঁহার
 লীলার পুতুল। পুনশ্চ, বধন আমাদের জীবনের আর এক-
 দিকে তাকাই, যখন দেখি আমরা নিত্যন্ত বিশ্বাসীশীল, অথচ
 শ্রুতি আমাদের সঙ্গে সঙ্গেই ফিরিতেছে, আমরা বিশ্বাসীশীল
 হইলেও আমাদের জীবন স্বচ্ছন্দে চলিয়া বাইতেছে, তখন

আত্মার সহিত পরমাত্মার নিগূঢ় যোগ দেখিয়া আশ্চর্য্যান্বিত হইয়া যাই। এই যে আমরা এই মন্দিরে বসিয়া ঈশ্বর-প্রসঙ্গ করিতেছি, এই সময়ে আমরা জীবনের কত কথা ভুলিয়া আছি। এক্ষণে, এক দিকে দেখিতে গেলে, আমাদের সমস্ত পূৰ্বজীবন আমরা হারাষ্টয়া ফেলিয়াছি। কিন্তু বলিতে বলিতেই আবাব বিস্তৃত কথাগুলি, হারান বিষয়গুলি স্বপ্নে আসিতেছে, সংসারে প্রবেশ করিলে যথা সময়ে সমুদায়ই মনে পড়িবে। এইরূপে আমরা ক্ষণে ক্ষণেই বিস্থত হইতেছি, ক্ষণে ক্ষণেই আবাব স্মৃতি লাভ করিতেছি। বিস্মৃতিকালে পূৰ্বজীবনের ব্যাপার সমূহ কোথায় যায়, কোথা হইতে আবার ফিরিয়া আসে, কেইবা আনিয়া দেয় ? এই সকল ভাবিলে নিতান্ত আশ্চর্য্যান্বিত হইতে হয়। যে বিস্মৃতিশূন্য নিত্য সাক্ষী পবমাত্মা এই সমুদায় ধারণ করিয়া থাকেন ও প্রত্যর্পণ করেন, তিনি আত্মার কত নিকটে, তাঁহার সহিত আত্মার কি গাঢ় যোগ। আত্মা নিশ্চয়ই তাঁহার লীলার পুতুল। আবার, যখন নিমিত্ত হই, অচেতন হই, একবারে অবশ, নিষ্ক্রিয় হইয়া পড়ি,—জ্ঞান, স্মৃতি, বুদ্ধি, শক্তি সমস্তই হারাষ্টয়া ফেলি, তখন আত্মা কাহার আশ্রয়ে স্থিতি করে ? সেই নিরাশ্রয় অবস্থায় কে জীবনের হারান বিষয়গুলিকে বস্তুর সহিত রক্ষা করে ? কেই বা যথাসময়ে জাগ্রত করে এবং জীবনের হারান বস্তুগুলিকে প্রত্যর্পণ করে ? না জাগা ত অতি সহজ হইত, জাগি কেন ? জাগার কে ? জাগিলেও ত পূৰ্বোক্ত বিষয়গুলি ফিরাইয়া না পাইতে পারিতাম, ভূহা হইলে ত জীবন আবার শিশুর অজ্ঞান অবস্থায় পরিণত হইত। কে যত্ন করিয়া

সমুদায় প্রত্যর্পণ করে,—আবার জীবনলীলা খেলিতে থাকে । তিনিই,—সেই নিভ্রাশূন্য চিরজাগ্রত পুরুষই, যিনি আশ্চর্য্য নিত্য আশ্রয় ও অবলম্বন,—আত্মা বাহ্যার লীলাব পুতুল । এষ্ট-রূপে দেখিতে পাই, প্রত্যেক আশ্চর্য্য সহিত পবমান্ব্যাব নিগূঢ় সাক্ষাৎ সম্বন্ধ । জীবন ধারণের জন্ত, জীবনের উন্নতির জন্ত, যে যে উপকরণ আবশ্যক, সমস্ত তিনি সাক্ষাৎভাবে প্রত্যেক আশ্চর্য্যকে প্রদান করিতেছেন । জ্ঞান, ভাব, শক্তি, বাহাতে আমাদের জীবন গঠিত, এই সমস্ত আমাদের নিজায়ত্ত নহে, তিনি স্বয়ং সাক্ষাৎভাবে আমাদের দিয়া জীবিত রাখিয়াছেন । প্রত্যেক জীবাত্মা, প্রত্যেক মানবজীবন তাঁহার অবিরাম নিত্য লীলার ক্ষেত্র । এই বিশেষ বিশেষ লীলাক্ষেত্রের সমষ্টির নামই জগৎ ।

আত্মাতে প্রকাশিত এই দিব্যজ্ঞানের আলোকে যখন ঈশ্বরের প্রেম মুখ দেখি, তখন একবারে অবাক্ হইয়া যাই, মুগ্ধ হইয়া যাই । তখন বুঝিতে পারি ঈশ্বরের সাধারণ কৃপা একটা কথাই কথা মাত্র । ঈশ্বর সাধারণ ভাবে আমাদের কৃপা করেন, ইহা বলিলে ঈশ্বরেতে মানুষের অসম্পূর্ণতা আরোপ করা হয় । অথবা যদি সাধারণ কৃপার কোন অর্থ থাকে, সে কেবল এই মাত্র যে, বিশেষ কৃপার সমষ্টিকে এক অর্থে সাধারণ কৃপা বলা যাইতে পারে । ঈশ্বর সাধারণ নিয়মে কার্য্য করেন, তাহা মিথ্যা নহে । কিন্তু ইহাতে তাঁহার সচিৎ আমাদের প্রত্যেকের বিশেষ সম্বন্ধ প্রকৃত পক্ষে সাধারণ হইয়া যায় না । তিনি সাধারণ নিয়মে কার্য্য করেন, কিন্তু তাঁহার কার্য্যক্ষেত্র বিশেষ বিশেষ । তিনি প্রত্যেক আশ্চর্য্য সহিত

বিশেষ ভাবে মিত্য লীলা করিতেছেন । প্রাতঃকাল হইতে সায়ংকালে পর্য্যন্ত, সায়ংকাল হইতে পুনরায় প্রাতঃকাল পর্য্যন্ত, সমস্ত দিন রাত্রি তিনি হৃদয়ক্ষেত্রে, জীবন ক্ষেত্রে প্রেম-লীলা করেন । তিনিই সকলকে স্বয়ং জাগ্রত করেন, তিনিই প্রাতঃকালীন নাম-জপ, নাম-কীর্তনের জন্ত প্রাণকে আহ্বান করেন, তিনিই প্রাতঃকালীন শীতল বায়ু সেবনার্থ ডাকিয়া বাহিরে লইয়া যান, তিনিই তাঁহার সাক্ষাৎ কৃপাকর শীতল জলে স্নান করান, তিনিই তাঁহার সাক্ষাৎ প্রসাদরূপী অন্ন আহার করান । তিনি আহাব করান ইহা কি কবিত্ব ? আমি আহাব করি ইহাই কি কেবল সত্য ? কে বলিল ? তিনি চক্ষুর চক্ষু হইয়া অন্ন না দেখাইলে আমি দেখিতাম না, তিনি অন্নের আধাররূপী হইয়া না থাকিলে অল্পেব এক কণিকাও থাকিত না, আব তিনি আমার শরীরে মুহূর্ত্তে মুহূর্ত্তে বল না দিলে আমার আহার পাম সমুদায় কার্য্যই অসম্ভব হইত । সুলদর্শী অবিখ্যাসীর চক্ষে যে সকল ব্যাপার কেবল ভৌতিক, কেবল মাত্মম্বিক বলিয়া বোধ হয়, সুলদর্শী যে সমুদায় কার্য্য কেবল পাচককে দেখে, পরিজনকে দেখে, কতকগুলি অচেতন বস্তু দেখে, সূক্ষ্ম-দর্শী বিখ্যাসী সেখানে ব্রহ্মের জীবন্ত আবির্ভাব দেখিয়া ভাবে ডুবিয়া যান । এইরূপে তিনি আমাদিগকে পোষণ করেন । তিনি স্বয়ং শরীরে থাকিয়া অন্নপাক, রক্তসঞ্চালন প্রভৃতি শারীরিক ক্রিয়া সম্পাদন করেন । তিনি স্বয়ং কার্য্য ক্ষেত্রে উপস্থিত থাকিয়া, শরীর মনে শক্তি সঞ্চাভিত করিয়া আমাদিগকে কার্য্য করান । তিনি শরীরের সঙ্গে, আত্মার

সঙ্গে চিরসংযুক্ত থাকিয়া, যেখানে যাই নিত্য সঙ্গী হইয়া আমা-
দের সহিত বিচরণ করেন ও দৈনিক শত শত বিপদ আপদ
হইতে রক্ষা করেন। তিনিই পরিশ্রমাস্তে প্রাণে বিশ্রাম
ও শাস্তি দান করেন। তিনিই জ্ঞানোপার্জন কাশে চক্ষুর
চক্ষু হইয়া দেখান, বুদ্ধি ও প্রজ্ঞাতে প্রতিষ্ঠিত থাকিয়া জ্ঞান-
লোক প্রকাশিত করেন। তিনিই প্রাণকে উপাসনার জন্ত
আহ্বান করেন, তিনি হাত যোড কবান, তিনি চক্ষু মুদ্রিত
করান, তিনি মনকে শাস্ত করেন, তিনি সত্য প্রেম পবিত্র-
স্বরূপ হইয়া নিজ গুণে আত্মাতে প্রকাশিত হন, প্রেম
শাস্তি রসে প্রাণকে অতিবিক্ত করেন, গুণ্যবলে আত্মাকে
বলীয়ান করেন। তিনিই বিবেকরূপে নিয়ত আত্মাতে প্রত্যা-
বেশ প্রবণ করেন, ইহাকে পাপ হইতে রক্ষা করেন, গুণ্য
কার্য্যে প্রবৃত্ত করেন, নিয়ত ধর্ম জীবনের উচ্চ হইতে উচ্চতর
আদর্শ দেখাইয়া স্বর্গ রাজ্যের দিকে প্রলুব্ধ করেন। তিনিই
আমাদিগকে সাধু ভক্তদিগের নিকট লইয়া যান, শ্রোত্রের
শ্রোত্র হইয়া তাঁহাদের মধুর উপদেশ শ্রবণ করান, মনকে
বুঝান, এবং প্রাণে ঐ সকল উপদেশের ভাব প্রতিষ্ঠিত করেন।
তিনিই দেশ কালের ব্যবধান চূর্ণ করিয়া আত্মাকে প্রাচীন
আর্য্য ঋষিদিগের অরণ্যমধ্যস্থিত ব্রাহ্ম-সমিতিতে হইয়া গিয়া
গভীর তত্ত্বকথা শ্রবণ করান, বোধি-বুদ্ধমূলে গভীরধ্যানমগ্ন
জদগমুদ্বকর বুদ্ধমূর্ত্তি দর্শন করান, কেনানের পর্ব্বতোপরি
আসীন মহর্ষি ঈশার পবিত্র স্বর্গীয় উপদেশ শ্রবণ করান,
ক্যাল্ড্যারির বধ্যভূমিতে লইয়া গিয়া সেই প্রাণস্পর্শী অদ্বিত
সাক্ষ-সমর্পণের ব্যাপার দর্শন করান, প্রাচীন নবদীপে প্রেমো-

অন্ত ভক্তমণ্ডলীর মধ্যে লইয়া গিয়া প্রেমাচ্ছাসে নৃত্য করান । এইরূপে প্রাচীন ও আধুনিক অসংখ্য প্রেমিক, জ্ঞানী ও কর্মী সাধকের সচসামে লইয়া গিয়া আত্মাকে স্বর্গের শোভা প্রদর্শন করেন, পবিত্রাণের পথে অগ্রসর করেন । আমি আমার নিজের অল্প বস্তু বাস্তু, সে বাস্তুতাকে কোটিগুণ করিলেও তাঁহার বাস্তুতাব সমান হয় না । সাধারণত্ব কোথায় ? সবই বিশেষ । আমার সমগ্র জীবন তাঁহার বিশেষ রূপাব লীলাক্ষেত্র । আমি তাঁহার বিশেষ রূপাব সাগবে অলুক্ষণ ভূবিষা আছি, যাচা কিছু দেখি, যাচা কিছু শুনি, যাচা কিছু পাই, যাচা কিছু সহ্য করি, সমুদায় তাঁহার এই বিশেষ রূপা সাগবের তরঙ্গ । সূর্য্য, চন্দ্র, জল, বায়ু, সংসার, গৃহ, পরিজন, বন্ধু, সমাজ, সদগ্রন্থ, সাধু, জ্ঞান, প্রেম, পুণ্য, শাস্তি সমুদায়ই তাঁহার বিশেষ রূপাসাগরের তরঙ্গ । আমি নিয়ত তাঁহার প্রেম সাগবে ভাসিতেছি । তাঁহার রূপা অনন্ত, অসীম, অনিন্দ-চনীয় । তাঁহার রূপা সম্পূর্ণরূপে জানি না বলিয়া বাঁচিয়া আছি । সম্পূর্ণরূপে জানিলে, অলুভব করিলে হৃদয় ভাঙ্গিয়া যাইত । যখন কিঞ্চিৎ দেখি, যখন দেখি আমি কি পাষণ্ড, নরধাম, কৃতঘ্ন, তাঁহাকে ছাড়িয়া, তাঁহাকে উপেক্ষা করিয়া সংসারের অসার বস্তু লইয়া বাস্তু রহিয়াছি, অপরদিকে তিনি আমার মস্তকে করুণার উপর করুণা চাপাইয়া আমাকে একবারে প্রেমগুণে ভুবাইয়া দিতেছেন, তখন হৃদয় উদ্বেলিত হইয়া উঠে, হৃদয় ফাটিয়া যাইবার উপক্রম হয় । তখন প্রাণ সরল ভাবে বলে,—‘তোমার প্রেমের ভার, বহিতে পারিনে গো আর, প্রাণ উঠিছে কাঁদিয়া, হৃদয় ভেদিয়া,

তব স্নেহ দবশনে, লইলু শরণ মাগো অভয় চরণে।’ কবে
 তাঁহাব প্রেম জানিয়া, তাঁহার প্রেম অনুভব করিয়া প্রেমিক
 হইব, শুকতা চিরদিনের মতন চলিবা যাইবে ।

কবে—

‘প্রেমে পাগল হয়ে হাসিব কঁাদিব,
 সচ্চিদানন্দ সাগরে ভাসিব,
 আপনি মাতিয়ে সকলে মাতাব,
 হরিপদে নিত্য কবির বিহার ।’

দয়াময় শীঘ্র সেই শুভ দিন আনয়ন করুন ।”

ঈশ্বরের পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতাব মূল প্রমাণ আমরা
 , যথাসাধ্য ব্যাখ্যা করিলাম । এখন জগতের কতিপয় প্রােহলিকা-
 পূর্ণ ঘটনা, যে সকল ঘটনা আপাততঃ ঈশ্বরের পূর্ণ প্রেম ও
 পূর্ণ পবিত্রতাব বিরোধী বলিয়া বোধ হয়,—সেই সকল ঘটনা
 সম্বন্ধে বলিবাব সময় । বিষয়টি নিতান্ত গুরুতর, এবং গুরুতর
 বলিয়াই ইহার সবিস্তার আলোচনা হওয়া আবশ্যক । কিন্তু
 এই বিষয়ের বিস্তৃত আলোচনা কবা এই পুস্তকের উদ্দেশ্যের
 মধ্যে নহে । ঈশ্ববেচ্ছা থাকিলে ভবিষ্যতে পুস্তকান্তরে ইহার
 বিস্তৃত আলোচনা করিব ।* এস্থলে সংক্ষেপে এই বিষয়ে
 কয়েকটি কথা বলিব ।

প্রথম কথা এই যে বিশ্বাসকে অদৃঢ় ভিত্তির উপর
 দণ্ডায়মান করাটবার জন্য এই সমুদয় ঘটনার বিচার
 একান্ত আবশ্যক নহে । বিশ্বাসের প্রকৃত ভিত্তি আস্ত-

* See Dr Martineau's excellent treatment of this subject
 in his *Study of Religion*, Bk II, Chap III. See also Hedge's
Reason in Religion. "The Old Enigma."

রিক প্রমাণ । এই আন্তরিক প্রমাণ, যত দিন উজ্জ্বলরূপে প্রকাশিত না হয়, ততদিন মানুষ ঐচ্ছিক ঘটনার বিচাবে ব্যতিব্যস্ত থাকে । আন্তরিক প্রমাণ উজ্জ্বল হইলে যে এই বিচাবেব একবাবেই আবশ্যকতা থাকে না, তাহা নহে, আবশ্যকতা থাকে, কিন্তু এই বিচার মীমাংসার উপর আধ্যাত্মিক বিশ্বাস, নির্ভর, আশা ও শান্তি নির্ভর করে না । যেখানে বুদ্ধি বৃদ্ধিতে পাবে না, মীমাংসা কবিতে পাবে না, সেখানে আত্মা প্রজ্ঞা-ঘটিত উজ্জল আলোকের দিকে চাহিয়া নিশ্চিন্ত হর, এবং ক্রমে জ্ঞানোন্নতির সঙ্গে সঙ্গে অবুদ্ধ বিবর বোধগম্য হইবে এই আশা করে । কতিপয় বৎসরের সাধুতা ও বন্ধুতাতে মানব-বন্ধুব প্রতি আমাদের একপ বিশ্বাস জন্মে যে, তাঁহাব কৃত কতিপয় রহস্ত-পূর্ণ এবং আপাত-অস্তায় কার্য্য দেখিলেও আমরা সে সমুদয়ক চর্চাৎ অস্তায় না ভাবিয়া এই বিশ্বাস কবি যে সময়ে এই সমুদয় কার্য্যের বুদ্ধিবৃত্ততা বৃদ্ধিতে পাবিব । একপ বিশ্বাস বাহার নাই, তাহাকে আমরা স্বভাবতঃই অযথা সন্ধিগত ও ক্ষুদ্র-চিন্ততা দোষে দূষিত মনে কবি । ক্ষুদ্র, অপূর্ণ মানব-বন্ধুর সন্মুখে যদি একপ বিশ্বাস যুক্তযুক্ত হয়, তবে সেই পূর্ণস্বরূপ পবন বন্ধুর সন্মুখে একপ বিশ্বাস কত অধিক শুণে বুদ্ধিযুক্ত । আমরা কণা মাত্র জ্ঞান লাভ কবিয়া অনন্ত স্বরূপের সমুদয় কার্য্যের বহুস্তম্ভেদ করিতে পারিব ইহা অসম্ভব । স্মৃতবাং জগতের দৃষ্টমান অমঙ্গলের কোন বুদ্ধিযুক্ত ব্যাখ্যা না দিতে পারিলেও তাহাতে আমাদের আত্মপ্রত্যয়-সিদ্ধ বিশ্বাসের ভিত্তি টপিতেছে না ।

দ্বিতীয় কথা এই যে কোন কোন সন্দেহবাদী এই রহস্যের যে ব্যাখ্যা দিয়া থাকেন, তাহা নিতান্তই অগ্রাহ্য । কোন কোন সন্দেহবাদী মনে করেন যে জগতের উপকরণগুলি আদিম অসৃষ্ট জড়কে ঈশ্বর সম্পূর্ণরূপে বশীভূত করিতে পাবেন না, তাহাতেই জগতে এত অমঙ্গল ঘটনা ঘটে । আমরা যথাস্থানে দেখাইতে চেষ্টা করিয়াছি যে জড় বলিতে আমরা বাহ্য বৃত্তি, তাহা সম্পূর্ণরূপেই আত্মার আশ্রিত, সূতরাং ঈশ্বরের পক্ষে একদম বস্তুকে বশীভূত করার কোন অর্থই নাই । আরও দেখান হইয়াছে যে কর্তৃত্ব কেবল জ্ঞানবস্তুরই থাকিতে পারে, কর্তৃত্ব ও জাতৃত্ব পবম্পব আছে, সূতরাং কোন জ্ঞানহীন বস্তু কর্তৃকপে ঈশ্বরের কার্য্যে ব্যাঘাত জন্মাইতেছে, ইহাও অর্থহীন কথা । তৃতীয়তঃ ইহাও দেখান হইয়াছে যে জগতে এক শক্তি—এক অদ্বিতীয় অনন্ত জ্ঞান-শক্তি ব্যতীত অপৰ কোন শক্তি থাকিতে পারে না এবং সমুদায় পৰিমিত শক্তি এই অনন্ত শক্তিবই অল্পপ্রকাশ মাত্র । সূতরাং সন্দেহবাদীদের উপবোক্ত ব্যাখ্যা একবারেই অগ্রাহ্য ।

তৃতীয় কথা এই যে, অনেক প্রাকৃতিক ঘটনা, বাহাদিগকে আপাততঃ অমঙ্গলকর বলিয়া বোধ হয়, সে সকল ছদ্মবেশী মঙ্গল মাত্র । মানব-জ্ঞানের উন্নতির সঙ্গে সঙ্গে অনেক আপাত-অমঙ্গলকর প্রাকৃতিক ঘটনা ঐ বস্তু মঙ্গলকর বলিয়া সপ্রমাণ হইয়াছে । ঝড় ও অগ্নিকাণ্ডের বায়ু-শোধনকাৰিণী শক্তি, লোক সংখ্যার অত্যাধিক্য নিবারণে এবং মানবের দয়াবৃত্তি ও সহানুভূতি বৃদ্ধনে মাটীতর ও দ্বিবিজ্রতাৰ উপকারিতা, অনেক বিবাক্ত

প্রাণী ও উদ্ভিদের বিবিধ উপযোগিতা, আপাত-ভীষণ প্রকৃতি বিদ্ভাতের আশ্চর্য উপকারিণী শক্তি, এই সমুদয় এখন আর অজ্ঞাত নাই। সাংসারিক অনেক দুঃখ কষ্ট ও পরীক্ষায় যে হৃদয় কোমল ও বিনীত হয়, বুদ্ধি অভিজ্ঞতা ও দূর্বদর্শিতা লাভ করে, ইচ্ছাবৃত্তি তেজস্বী হয়, তাহা চিত্তাশীল ব্যক্তি 'মাত্রেই দেখিয়া থাকিবেন। যথেষ্ট স্থান পাইলে এই বিষয়ে অনেক বলা বাইত। আশা করা যায় মানব-জ্ঞানের উন্নতির সঙ্গে সঙ্গে এইরূপে আবও অনেক আপাত-অমঙ্গলকর বস্তুর প্রকৃত স্বভাব প্রকাশিত হইবে।

চতুর্থ কথা এই। জগৎকার্য্য এখনো শেষ হয় নাই; জগৎ একটা সম্পূর্ণ সৃষ্ট বস্তু নহে, ইহাব সৃষ্টি এখনো চলিতেছে, ইহা এখনো পূর্ণতা প্রাপ্ত হয় না। বিজ্ঞান প্রমাণ করিতেছে যে এই দৃশ্যমান জগৎ আগ্নেয় বাষ্পের অবস্থা হইতে ক্রমশঃ শীতল, কঠিন ও জীবের উপযোগী হইয়াছে এবং এই উপযোগিতা ক্রমশঃই বাড়িতেছে। প্রাকৃতিক উৎপাত ক্রমশঃই অল্পতর হইতেছে এবং মানবের জ্ঞান ও শক্তি ক্রমশঃ বৃদ্ধি পাওয়াতে প্রাকৃতিক উৎপাতের হাত হইতে রক্ষা পাই-বাব ও অনেক উপায় নির্দ্ধারিত হইতেছে। জগৎ অপূর্ণতা হইতে পূর্ণতার দিকে অগ্রসর হইতেছে। দার্শনিক ভাষায় বলিতে গেলে বলিতে হয় যে জগৎ সম্বন্ধে ঈশ্বরের পূর্ণ ইচ্ছা (The Divine Idea) যাহা, তাহা এখনো সম্পূর্ণরূপে প্রকাশিত হয় নাই, ক্রমশঃই প্রকাশিত হইতেছে,—তিনি ক্রমশঃ প্রকাশ করিতেছেন। জগতের এই ক্রম-বিকাশের অবস্থায় যে অনেক অপূর্ণতা দৃষ্ট হইবে ইহা অপরিহার্য্য। মানব-জ্ঞানে স্বয়ং ঈশ্বর-

কর্তৃক প্রকাশিত পূর্ণতাব আদর্শের সাক্ষ্য তুলনা করিলে যে বর্তমান জগৎকে অপূর্ণ বলিয়া বোধ হইবে তাহা অগনিহার্য্য । কিন্তু এই অপূর্ণতার জন্ত সৃষ্টিকর্তাকে দোষী সাব্যস্ত করা যাইতে পাবে না । এই অপূর্ণতা ক্রমশঃ চলিয়া বাটতেছে । অস্থায়ী অপূর্ণতা যদি অনঙ্গল হয়, তবে জগতে অমঙ্গল আছে, কিন্তু এষ্ট অমঙ্গল ঈশ্বরের মঙ্গলভাবের বিবোধী নহে । এখন এই প্রশ্ন উঠিতে পাবে যে এষ্ট ক্রম-বিকাশ-ক্রিয়া কেন ? এষ্ট ধীর উন্নতি-প্রক্রিয়া কেন ? ঈশ্বর একবারেই জগৎকে পূর্ণ কবিয়া সৃষ্টি কবিলেন না কেন ? এষ্ট প্রশ্নের সন্তোষকর উত্তর অদ্যন্ত পর্যন্ত ঈশ্বর ভিন্ন আর কেহই দিতে পাবে না । আমরা এই বিষয় যাহা কিছু বুঝিতেছি তাহা সংক্ষেপে বলিহেঁত্টি । (১) যে বস্তু কালের অধীন তাহাব সম্বন্ধে আর কোন স্পষ্ট ধারণা (idea)ই আমাদের নাট, তার সম্বন্ধে আমরা কেবল এই ধারণাই করিতে পারি যে তাহা ক্রম বিকাশশীল । (২) জগৎ সমস্তা পূর্ণানন্ডার প্রকাশিত রঙেরা যদি সম্ভবও হইত, তথাপি তাহা বাঞ্ছনীয় হইত না । সে স্থলে মানব জগতের মর্ম্ম কিছুই বুঝিতে পারিত না । প্রক্রিয়া-প্রণালী, বিকাশ-প্রণালী অধ্যয়নের উপ-বর্তে বিজ্ঞান নির্ভর কবে । বিকাশ-প্রণালী না থাকিলে বিজ্ঞান অসম্ভব হইত, সূত্রবাং মনুষ্যত্বের একটি শ্রেষ্ঠ লক্ষণই অসম্ভব হইত । (৩) কেবল বিজ্ঞান নহে, মনুষ্য জ্ঞান অজ্ঞান লক্ষণও বোধ হয় অসম্ভব হইত । জগৎ একটি বিকাশ-প্রক্রিয়া বলিয়াই মানুষ কার্য্যশীল । জগতে অভাব আছে, এষ্ট অভাবের সঙ্গে সংগ্রাম করিয়া অভাব দূর করিতে হইতেছে এবং অভাব দূর কবিত্তে গিয়া মানুষ পরম্পরের সহিত সমযোগিতা

সহায়ত্ব, প্রতিঘনিতা প্রভৃতি সম্বন্ধে আবদ্ধ হইতেছে, ইহাতেই মনুষ্যের মনুষ্যত্ব। জগৎ একটি প্রক্রিয়াশূন্য, বিকাশশূন্য পূর্ণবস্ত্ত হইলে এই সমুদায় কিছুই সম্ভব হইত না।

পঞ্চম কথা এই। অগতির অপূর্ণতাও বিকাশ-প্রক্রিয়া সম্বন্ধে বাহ্য বলা হইল, মানবের ব্যক্তিগত ও সামাজিক জীবন সম্বন্ধে এই কথা আরো স্পষ্টরূপে বুঝা যায়। ঈশ্বর এক মাত্র অনন্ত ও পূর্ণ বস্ত্ত। তিনি আর একটি সীমিত ও পূর্ণ বস্ত্ত সৃষ্টি করিতে পারেন না। অসীম ও পূর্ণবস্ত্ত একটীর অধিক হইতে পারে না। ঈশ্বরের অসীমতা ও পূর্ণতা অস্ত্র কাঠাকেও প্রদত্ত হইতে পারে না। ইহাতে ঈশ্বরের শক্তির অভাব প্রকাশ পাইতেছে না, বাহ্য বস্ত্ততঃ অসম্ভব, তাহা না করাতে ক্ষমতার অভাব প্রকাশ পায় না। হুই আব ছুয়ে যে পাঁচ হইতে পারে না, ইহাতে যেমন ঈশ্বরের ক্ষমতার অভাব প্রকাশ পায় না, কালের অধীন মানব-জীবনকে অনন্ত ও পূর্ণ না করাতেও তেমনি ঈশ্বরের ক্ষমতার অভাব প্রকাশ পায় না। সৃষ্ট বস্ত্তের পক্ষে সসীম ও অপূর্ণ হওয়া অবশ্যস্বাভাবী। বাহ্য অস্তিত্ব কালে আবদ্ধ, তাহাব প্রকৃতিই এই যে তাহা ক্রমশঃ উন্নতিশীল হইতে পারে, কিন্তু কখন পূর্ণ হইবে না। অপূর্ণতা ইহার প্রকৃতিগত, এই প্রকৃতিগত অপূর্ণতা ইহার পক্ষে অনতিক্রমণীয়। ইহা যতই উন্নত হউক না কেন, যতই পূর্ণতার দিকে যাক্ না কেন, কিয়ৎ পরিমাণ অপূর্ণতা ইহাতে থাকিবেই থাকিবে। অনন্ত শক্তি, জ্ঞান, প্রেম, শাস্তি ও পবিত্রতা কেবল ঈশ্বরেই থাকিতে পারে। সৃষ্ট জীব যাত্রকেই শক্তি জ্ঞান, প্রেম,

শাস্তি ও পবিত্রতার সীমাবদ্ধ হইতে চাইবে । মঙ্গলময় জৈবের সৃষ্ট জীব উন্নতিশীল হইবে বটে, কিন্তু জীব যাত্ৰেরই অপূর্ণতা অপরিহার্য্য । এই অপূর্ণতাকে এক অর্থে অমঙ্গল বলা যাটতে পারে, কিন্তু এট অমঙ্গল অর্থাৎ পূর্ণ মঙ্গলের অভাব সৃষ্ট জীবের পক্ষে অনিবার্য্য । সৃষ্ট জীবের পক্ষে এই অমঙ্গল ছাড়া মঙ্গলের কোন অর্থ নাই । সৃষ্ট জীবের ভাবই এট এবং সে সর্বশক্তিমান ও মঙ্গলময় স্রষ্টা হইতে এই পর্য্যন্তই প্রত্যাশা করিতে পারে যে, সে অমঙ্গল অর্থাৎ অপূর্ণতা চাইবে ৫ ক্রমশঃ পূর্ণ মঙ্গল অর্থাৎ পূর্ণতাব দিকে অগ্রসর হইবে । এই উন্নতিই তাহার প্রকৃত মঙ্গল । মানবের অনন্য ও আমনা তাহাট দেখিতেছি । সে বিধাতার বিধানে ক্রমশঃট শক্তি, জ্ঞান, সম্মতি, সুখ, প্রেম ও পুণ্যের দিকে অগ্রসর হইতেছে । মানব জীবনে যাহা কিছু অমঙ্গল দেখিতে পাওয়া যায়, তাহা তাহার সৃষ্টি-জনিত প্রকৃতিগত অপূর্ণতার ভিন্ন ভিন্ন আকার মাত্র । জ্ঞান, শক্তি প্রভৃতি সম্বন্ধে যে অপূর্ণতা, উহা স্বয়ংই এক অর্থে অমঙ্গল, যদিও এ অমঙ্গল জৈবের মঙ্গলভাবের বিরোধী নহে । তাব পর এই অপূর্ণতার ফল স্বরূপ কঠক পবিমাণে দুঃখও অবশ্যস্বাভাবী । মানবের দুঃখ যন্ত্রণার শেষ ব্যাখ্যা এই প্রকৃতিগত অপূর্ণতা । অনেক বিশেষ বিশেষ দুঃখকর ঘটনার কাবণ অন্বেষণ করিতে গিয়া উহাদের মূলে এই প্রকৃতিগত অপূর্ণতা—শক্তি জ্ঞান প্রভৃতির অভাব দেখিতে পাওয়া যায় । যে স্থলে একরূপ স্পষ্টরূপে কোন দুঃখকর ঘটনার কাবণ আবিষ্কার করা যায় না, সে স্থলে আন্তরিক আলোকের উপর নির্ভর করিয়া একরূপ বিশ্বাস করা উচিত যে, উহা অবশ্যই একরূপ কোন অনিবার্য্য কারণ-সম্ভূত হইবে ।

সুতরাং এই বিষয়ে মূল কথা এই,—ঈশ্বরের সর্বশক্তিমানতা এবং পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতার সহিত সৃষ্ট জীবের অপূর্ণতা ও তজ্জনিত দুঃখেব কোন বিরোধ নাহি । ঈশ্বর সর্বশক্তিমান ও পূর্ণ প্রেমময় হওয়া সত্ত্বেও সৃষ্ট জীবের অপূর্ণতা ও তজ্জনিত কিয়ৎ পরিমাণ দুঃখ অনিবার্য্য । কিন্তু এই দুঃখ অনেক স্থলেই উচ্চতর সুখ বা আধ্যাত্মিকতাব কারণ মাত্র । এবং দুঃখ মাত্রই অস্থায়ী । মানবীর উন্নতিব সঙ্গে সঙ্গে ক্রমশঃই জগৎ হঠাতে দুঃখ লিখা যাইতেছে । সুতরাং ঈশ্বরের পূর্ণ স্বরূপে বে আমাদের আত্মপ্রভায়-নিহিত বিশ্বাস আছে, জগতের দৃশ্যমান অমঙ্গল সে বিশ্বাসেব কিছুট খর্ব্বতা করিতেছে না । কিন্তু জ্ঞানের এই উজ্জল নীমাংসা সত্ত্বেও দারুণ পরীক্ষায় পড়িয়া অনেক সময়ই আমাদের দুর্ব্বল বিশ্বাস টলিবা যায় । উপাসনা যোগে গভীৰ ভাবে ঈশ্বরের সহবাস ও প্রেমাস্বাদন ব্যতীত বিশ্বাসের এই দুর্ব্বলতা আর কিছুতে দূৰ কবিত্তে পাবে না ।

ঈশ্বর যে যে স্বরূপে মাতৃষেব সমক্ষে প্রকাশিত হন, ব্রহ্ম-সাধকগণ যে যে স্বরূপে তাঁহার আরাধনা করেন, সেই সকল স্বরূপের প্রায় সমস্তই সঙ্ক্ষিপ্তে ব্যাখ্যাত হইল । এই সকল মূল স্বরূপের অনন্ত শাখা; সেই সমুদায় শাখা স্বরূপের বিশেষ ব্যাখ্যা বোধ হয় এতলে আবশ্যক নহে । পূৰ্ব্বোক্ত মূল স্বরূপ সমূহেব উপর বিশ্বাস প্রতিষ্ঠিত হইলে এবং এই বিশ্বাসের আলোকে ধন্যসাধনে অগ্রসর হইলে উক্ত শাখা স্বরূপ সমূহ ক্রমে আত্মার সমক্ষে প্রকাশিত হয় । একটী স্বরূপ, যাহাকে একটী মূল স্বরূপ বলা যাইতে পারে, এবং যাহা ব্রহ্মসাধকগণের সাধনের বিবদ, তাহা এই পুস্তকে বিশেষভাবে

ব্যাখ্যাত হয় নাট; তাহা ঈশ্বরের আনন্দস্বরূপ। টহা বিশেষভাবে ব্যাখ্যা না করা বারণ এট যে টহার দার্শনিক ব্যাখ্যা তাদৃশ সম্ভব নহে এবং ইহা দার্শনিক সন্দেহেরও অধীন নহে। ঈশ্বরের আনন্দস্বরূপ বাদৃশ অল্পভবের বিষয়, সম্ভোগেব বিষয়, তাদৃশ চিন্তা ও আলোচনার বিষয় নহে। আলোচনা দ্বারা এইটুকু বুঝা যায় যে পূর্ণ জ্ঞান, পূর্ণ প্রেম ও পূর্ণ পবিত্রতাব্যবস্থা বাহা, তাহা পূর্ণানন্দেবও অবস্থা। অপূর্ণতাই দুঃখকর; অভাবই দুঃখকর, পূর্ণতাই আনন্দেব নিদান। সুতরাং বিষ্ণু পূর্ণস্বরূপ তিনিই পূর্ণানন্দস্বরূপ। কিন্তু সাধকগণ ঈশ্বরের পূর্ণানন্দ স্বরূপেব বিষয় বোধ হয় এই ভাবে অতি অল্পই ভাবেন। তিনি যে গভীর উপাসনাকালে আনন্দরূপে প্রাণে সঞ্চারিত হন, প্রকাশিত হন,

‘আনন্দরূপমমৃতং বদ্বিভাতি’,

এই প্রকাশই বিশেষভাবে আমাদের আবাবনার বিষয়, সম্ভোগেব বিষয়। গভীর ধ্যানবোগে যখন তিনি প্রাণেব প্রাণরূপে প্রকাশিত হন, তখনই বুদ্ধিতে পারি তিনি আনন্দস্বরূপ। প্রেমচক্রে রূপে তিনি যখন হৃদয়-জলধিতে প্রেমের উচ্ছ্বাস তুলেন, তখনই বুঝতে পারি তিনি আনন্দস্বরূপ। বিষয়স্থে অতৃপ্ত হৃদয় যখন তাঁহার অরূপ রূপ, তাঁহার অল্পময় সৌন্দর্য্য দেখিবার জন্য ব্যাকুল হয়, আব সেক্ষণেব কথা মাত্র দেখিয়াই মুগ্ধ হইয়া যায়, সেট রূপ সাগরে অমৃতদন ভূবিয়া থাকিতে চায়, তখনই বুঝিতে পারি তিনি আনন্দস্বরূপ। ধন্য মা আনন্দময়ী, ধন্য অমৃতকুণিনী। তাঁহাব আনন্দ, তাঁহার অমৃত ভুবনময় বিস্তার হউক।

পাঠকগণ, এতলে “ব্রহ্মজিজ্ঞাসা” শেষ হইল । আসুন
লেখক পাঠকে মিলায়া একবাব ঈশ্বরের পবিত্র নাম উচ্চারণ
কবি—ওঁ একমেবাদ্বিতীয়ম্, সত্যমেব জযতে, ব্রহ্মকৃপাহি
কেবলম্ । পাঠকেব আশীর্বাদ ভিক্ষা কবি । একান্ত মনে
প্রত্যেক পাঠকের মঙ্গল কামনা কবি । প্রত্যেকের উপর
ব্রহ্মকৃপা বর্ষিত হউক, ঈশ্বর প্রত্যেকের নিকট প্রকাশিত
হউন, প্রত্যেকেব ধর্ম সাধনের সহায় হউন ।

ব্রহ্মকৃপাহি কেবলম্ ।



